Journal of Research for Christianity in China
中国基督教研究 半年刊
ISSN：2325-9914 Semi-Annual

本期要目 Main Contents

《以斯帖记》与普林节（李思琪） 8
Esther and Purim（LEE Lydia） 30

《马可福音》神圣逻辑中的上帝论（查常平） 31
The Concept of God in the Divine-logic of Mark's Gospel（ZHA Changping） 44

东方使徒文献与景门尚医传统（朱东华） 45
On the Convention of Medical Commitment in the Perspective of the Eastern Syrian Apostolic Documents（ZHU Donghua） 64

图像、权力与身份：从视觉修辞角度重读《路加福音》二十章20–26节（经敏华） 65
Image, Power and Identity: A Rereading of Luke 20:20–26 from a Visual Rhetoric Perspective（JING Minhua） 79

蒙头祷告讲道还是闭口不言？（王学晟） 80
Praying and prophesying with coverings or Remaining Silent: A Probe into the Two Contradictory Periopae in 1 Corinthians（Nathanael Xuesheng WANG） 111

文化人类学视阈下保罗书信对早期基督教会的建构（王梓） 112
On the Construction of Early Christian Church in Pauline Letters: From A Cultural Anthropological Perspective（WANG Zi） 129

在苦难中历练：《约伯记》中约伯受难的分析（徐俊） 130
A Spiritual Exercises in the Disaster: An Analysis on *Job*'s Suffering（XU Jun） 155

An Ancient Near Eastern Pun and Its Poetic Function: Exegesis of Job 3:1-12（Erika Qian LIANG） 156

廉建中的《圣经》书写与本色化特征（刘丽霞） 167
On the Biblical and indigenous Characteristics of Lian Jianzhong's Literary Writings（LIU Lixia） 184

救恩论与基督教中国化（唐洪林） 185
Soteriology and the Sinicization of Christianity（Paul Honglin TANG） 208

圣经诠释视域下的希腊正教生态神学简介（李琳） 209
A Biblical Interpretation in Greek Orthodox Eco-theology（LI Lin） 230

耶稣比喻的同构性（胡蓉） 231
On the Isomorphism in the parables of Jesus（HU Rong） 243

19
ISSN: 2325-9914 No. 19 December 2022
DOI.org/10.29635/JRCC
CCSpub.cc; CCSpub.org

Journal of Research for Christianity in China (Semi-Annual, ISSN: 2325-9914)
《中国基督教研究》半年刊 2022年12月第19期
本刊已加入华艺线上数位图书馆，并加入 DOI 数据库。

DOI.org/10.29635/JRCC

《中国基督教研究》（半年刊）由美国洛杉矶基督教与中国研究中心编辑出版，创刊于 2013 年，国际刊号为 2325-9914。本刊所刊发的文章，不代表出版机构与编辑委员之立场。除经书面许可外，本刊中任何一部分均不得以任何形式或者通过现今已知或今后发明之方法进行翻印、复制或抄袭，但是学术引用并不在限。投稿或任何意见，请发送至电子邮箱：ChristianStudies@163.com；或访问网站：ChineseCS.cn。**本刊自 2021 年第 17 期始支付稿费，此前刊发的文章恕不补发稿费。**

This journal is collected in AIRITI Library and indexed in DOI database.

Journal of Research for Christianity in China (Semi-Annual, ISSN: 2325-9914) is edited and published by the Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA. This journal was founded in 2013. The articles in this Journal do not necessarily represent the view or position of the Centers or the editorial board. No part of this Journal may be reprinted or reproduced or utilized in any form or by any means, now known or hereafter invented, without permission in writing form the publishers, except quoted in academic works or books reviews. Submissions or any comments should be sent to this email address: ChrisianStudies@163.com. More information, please visit this website: ChineseCS.cn.

ISSN: 2325-9914

Journal of Research for Christianity in China (Semi-Annual, ISSN: 2325-9914)

No. 19, December 2022

《中国基督教研究》半年刊·ISSN: 2325-9914

2022 年 12 月·第十九期

网站Website: CCSpub.cc; CCSpub.org
国际刊号ISSN: 2325-9914
投稿信箱Submission Email: ChristianStudies@163.com

编辑委员会 EDITORIAL BOARD



中国基督教研究

Journal for Research of Christianity in China

2022 年 12 月第 19 期

No. 19, December 2022

目　录　Contents

编者的话（谢伊霖） **1**

From the Editor（XIE Yilin） **1**

一般论文 **7**

Articles **7**

《以斯帖记》与普林节（**李思琪**） 8

Esther and Purim（**LEE Lydia**） 30

《马可福音》神圣逻辑中的上帝论（**查常平**） 31

The Concept of God in the Divine-logic of Mark's Gospel（**ZHA Changping**）　44

东方使徒文献与景门尚医传统（**朱东华**） 45

On the Convention of Medical Commitment in the Perspective of the Eastern Syrian Apostolic Documents（**ZHU Donghua**） 64

图像、权力与身份：从视觉修辞角度重读《路加福音》二十章 20–26 节（**经敏华**） 65

Image, Power and Identity: A Rereading of Luke 20:20–26 from a Visual Rhetoric Perspective（**JING Minhua**） 79



蒙头祷告讲道还是闭口不言？（**王学晟**）..........80

Praying and prophesying with coverings or Remaining Silent: A Probe into the Two Contradictory Periopae in 1 Corinthians（**Nathanael Xuesheng WANG**）.111

文化人类学视阈下保罗书信对早期基督教会的建构（**王梓**）..........112

On the Construction of Early Christian Church in Pauline Letters: From A Cultural Anthropological Perspective（**WANG Zi**）..........129

在苦难中历练：《约伯记》中约伯受难的分析（**徐俊**）..........130

A Spiritual Exercises in the Disaster: An Analysis on Job's Suffering（**XU Jun**）155

An Ancient Near Eastern Pun and Its Poetic Function: Exegesis of Job 3:1-12（**Erika Qian LIANG**）..........156

廉建中的《圣经》书写与本色化特征（**刘丽霞**）..........167

On the Biblical and indigenous Characteristics of Lian Jianzhong's Literary Writings（**LIU Lixia**）..........184

救恩论与基督教中国化（**唐洪林**）..........185

Soteriology and the Sinicization of Christianity（**Paul Honglin TANG**）......208

圣经诠释视域下的希腊正教生态神学简介（**李琳**）..........209

Biblical Interpretation in Greek Orthodox Eco-theology（**LI Lin**）..........230

耶稣比喻的同构性（**胡蓉**）..........231

On the Isomorphism in the parables of Jesus（**HU Rong**）..........243

书评*..........244

* No English abtracts are provided for translated artciles, book reviews or academic reports.

Book Reviews 244

就地取材、以繁驭简：插画圣书的别致情怀——评《图像传声：明清天主教圣经插图版书》（**邱慧**）...245

知人论世，向死论生——《人过留痕》书评（**杨林**）.......................................248

以人文砥砺艺术，因艺术敞现人生——评查常平著《当代艺术的人文批评》（**蒙可晴**）...251

社科评鉴学视域下的耶稣运动研究——《从基督到基督教：耶稣运动的发生、发展和转型》述评（**谢伊霖**）...254

编辑部启事 256

Announcements from the Editors...256

中国基督教研究优秀论文奖...257

中国基督教研究优秀学生奖学金...258

《中国基督教研究》稿约 259

《中国基督教研究》注释体例 262





编者的话

From the Editor



1787 年，有一位叫约翰•菲利普•迦布勒（Johann Phillip Gabler）的德国学者，在自己的教席就职典礼上发表演讲时，提出了圣经诠释应该跟教义分开的主张。在迦布勒看来，凡当人们要诠释圣经时，必须要明确一点，圣经神学才是人们首先应该建立的基本目标。具体说来，圣经神学首先是一种历史解画，即阐释者必须要深入到圣经作者的历史背景之中，才可以明白圣经之所言；然后，再对圣经所言予以哲学式的解释，那么，圣经颠扑不破的真理才可以正式确定下来。以迦布勒的演讲为标志，基督宗教的文化研究领域诞生了一门新的学科，那就是圣经神学，一定程度上，它是对教义神学或宗教哲学的一种研究突围。

今天，当我们谈论到圣经研究时，好多人一开口就是教义和哲学的进路，若依迦布勒的思想视域审视之，我们完全有理由怀疑，越是口若悬河的人，纵然逻辑缜密，是否越是离圣经很远？如若我们将眼光放得长远一些，或敢于打破宗教与非宗教截然二分的樊篱，或有勇气可跨越国族之争的限制，结果就不难发现，如今欧美早就将这门学科安然设置在建制性的公开大学中，或者生根于大显神通靠本事吃饭的各路神学院里。相反，汉语思想界很多地方一谈神学，要么由于意识形态因素而视之为洪水猛兽，宁愿三缄其口闭门谢客，要么出于基要主义遗留而下的教派之争，津津乐道于对教条的堆砌、演绎和铺陈，或者面红耳赤地相互口诛笔伐，要不然怎显自己才懂圣经？如果非要谈神学，也行，历史神学？系统神学？实在不行还可以谈点教牧神学，圣经神学算哪门子货色？远非正室，更谈何嫡系，甚至连小妾都不如，说不好听点，即使连使女的位份也不愿意给，有多远就站多远。

不过，话说回来，纵然时代风云变幻，波谲云诡，汉语思想界还是有极少的一部分人仍然气定神闲，愿意为圣经神学而安放一张课桌。至少，他们宁愿

称自己的研究为“经学”，而不愿意希光附景之为“神学”。不过，有一个问题是：我们应该怎样建立自己的“经学”？

百余年前，一代明臣张之洞为蜀启材而创尊经书院，倡言小学为通经之根柢，而廖平正是在张之洞影响下，从书院章程治小学、目录、金石，后乃专心治经，终成一代经学大师。虽然同为“经学”，但我们都知道，此经学非彼经学。希伯来圣经和希腊化圣经之经学，是在现代性全面突入古老的封建帝国之后，人们才深切地感受到，其话语范式和思想体系，跟我们的祖传之经，其品质差异可谓不啻霄壤。水土不服和民族感情，常常成为我们拒斥这“经”之托辞，可是，问题是，如果我们能拒绝可乐、足球和牛仔服，那么我们就可能拒绝这“经”。答案如若是不能，那么我们只能选择正视，就只有从基础潜心钻研方可。万丈高楼平地起，若没有小学之工的奠基，廖平终究不会成为一代大师。若说要从基础研究钻研圣经，苦研希伯来语和希腊语，了解犹太文化表达型态，正视双希文化互动转型时的范式碰撞，无论有多诘屈聱牙或晦涩艰深，也不轻言放弃而敢于反复推敲，总好过浅尝辄止或者蜻蜓点水。廖平由小学入经学，再由经学治史学，继而要开出中国自己的哲学来。设若汉语思想界有人想将圣经的神学与中国的天学进行衔接，若没有对圣经专门的挖掘、了解和独到阐释，也许所作的一切功夫永远都只能是掉书袋。

虽为一本普通的学术期刊，但学术的底色不容改变。因此，为突出圣经研究在中国的成色，《中国基督教研究》第 19 期的组稿可谓是一次中国式圣经神学研究的大胆尝试。我们知道，既曰神学，从词源学角度而言，它并不是唯信主义式的信仰独白，更不是一种街头布道，相反，它要求在逻各斯支配下，言谈要保持理性和冷峻，在今天，毋宁说它是一种更为切题小众的思想上的学术言说。由此，本期的 12 篇文章乃至书评都跟圣经研究有关，并无为哪一个组织或者教派代言或者说话，它们只是想从学术角度表明一个共同的立场：今天的圣经学术研究在中国可以呈现何种状态。可以说，纵然有许多的不完美，



跟国际学术接轨仍有许多工作要做，不过，独立的学术立场，严谨的治学态度，适切的学术方法，无不体现了学人们在思考，在思考，一直在思考，而不只有剪刀、浆糊和传声筒，这应该是本期所有文章的最大特色。

《<以斯帖记>与普林节》一文的作者是复旦大学的副教授李思琪博士。因为具备扎实的希伯来语基础，就节日指称而言，她指出为何应将和合本的“普珥”纠正为“普林”。同时，她还指出该节日应起源于非犹太文明，是在希腊化时期逐渐成为犹太民族重要的节日之一。随着普林节的恣意狂欢，长期生活在异邦政权下的犹太民族，寻得了一个宣泄和排解平日压抑欲望的好机会。《<马可福音>神圣逻辑中的上帝论》一文由四川大学道教与宗教文化研究所的查常平教授撰成，他认为马可福音的神圣逻辑就是探讨人与上帝的关系，上帝既是上帝国中的上帝，又是耶稣门徒共同体的上帝，而这样的神观奠定了初期教会的神学基础。清华大学人文学院的朱东华教授，为我们惠赐了《东方使徒文献与景门尚医传统》一文，他论证了东方叙利亚教会如何深度参与到丝路沿途的命运共同体建构过程，其医药活动形塑了中国景教的尚医传统，此番精确、细致、有据的学术考证，无疑会将基督教来华的尚医传统推前到唐朝，值得学界留意。山东大学犹太教与跨宗教研究中心的经敏华博士通过《图像、权力与身份》一文向汉语学界介绍了“视觉修辞”批评方法，她以路加福音中是否该纳税给凯撒为例，让我们领略到了路加展现社会批评力度的微言大义。来自台湾中原大学的圣经学者王学晟博士，在《蒙头祷告讲道还是闭口不言？》一文中，通过对哥林多前书中两段矛盾经文进行探讨，指出保罗教导妇女蒙头，主要是关涉教会的社会形象，而非限制妇女行动，而妇女应该闭口不言而是后期其他文本的插入和移植，这无疑会警醒读者，字面取态应该慎重。中央民族大学哲学与宗教学学院的圣经学者王梓写成的《文化人类学视阈下保罗书信对早期基督教会的建构》一文，以文化人类学中的荣誉观切题，指出保罗如何用社会荣誉观来构建信徒个体信仰身份、教会群体身份以及进行价值重建，由此，

该文生动地凸显了初代教会如何与当时社会文化进行互动。《在苦难中历练》一文的作者是河南师范大学的圣经学者徐俊，就约伯为何受难的古老议题，她指出，受难前的约伯其实仍落报应论的窠臼，正是苦难才使约伯超越了此等旧习，是上帝透过苦难历练了约伯。有意思的是，来自加拿大麦吉尔大学（McGill University）宗教研究系的梁茜(Erika Qian LIANG)，采用以小见大的方法，对约伯记 3：1-12 进行细读，指出约伯记在思想传统和文法表达上，是如何受到了近东文化的影响，有兴趣的学人可将两位女性学者的文章加以比较阅读，定有不少有趣的收获。来自济南大学文学院的刘丽霞教授，在《廉建中的<圣经>书写与本色化特征》一文中，通过对历史材料的梳理和考证，指出无锡诗人廉建中在上个世纪 40 年代，如何以传统中国诗歌形式来表达和阐发基督教思想，这种典型的基督教文学本色化努力，得到了前辈基督教学人的肯定，值得后世关注和反思。广东协和神学院教师唐洪林博士，是《救恩论与基督教中国化》一文的作者，在例析了救恩论的三种常见立场之后，他援引并分析圣经，指出顺应上帝的国和活出超越尘世国度的爱，是救恩论的宗旨和核心，这应该是打破分歧和实现基督教中国化可能的着力点。中央民族大学博士研究生李琳的《圣经诠释视域下的希腊正教生态神学简介》一文，让我们看到了君士坦丁堡普世牧首巴尔多禄茂的生态神学的独特性，这种生态神学透过圣礼和圣像视角，宣告了上帝临在自然界的受苦，它对人罪性的谴责，对教会责任的警醒，都提出了颇有深度的忠告，充满了神性的悲悯。胡蓉的《耶稣比喻的同构性》一文，指出耶稣的比喻与解释具有同构的特点，无论是在说理还是叙事上，还是新旧约的对照上，这种同构性都俯拾皆是，其目的是提醒读者，遵照耶稣设比喻的思路来解释耶稣比喻，才是合法的解释方式。

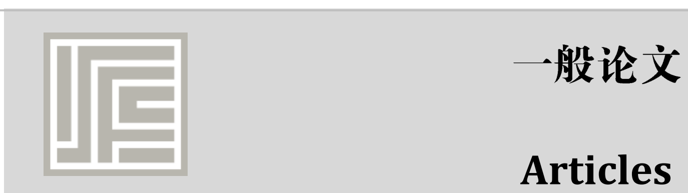
本期还收录有 4 篇书评，涉及基督教学术研究中的圣经研究、历史材料、布道图像、艺术批评等内容，有兴趣学人可一阅。

本期的顺利组稿和出版，要特别感谢各位作者与编者的一致看见和大力配



合。在学术评价日渐同质化、刻板化和功利的今天，他们甘于将大作惠赐敝刊，他们的学术坚持和敢于寂寞的勇气，这是一直让编者赞叹和动容的地方，我相信每一篇诞生于书桌上的稿件，其背后必有一高洁的灵魂，他们的沉思、冥想和奋笔疾书，构筑的不止是学术本身，更是对未来的希望。感谢本刊主编肖清和教授的提前规划和安排，他对出版日期一再宽限，对编者的拖沓一再容忍，编者只能表示十二分的敬意。感谢台湾中原大学王学晟教授的鼎力支持和无尽鼓励，感谢各位编辑的大力支持，感谢助理编辑的排版之工，不足之处，还望方家批评指正为盼。

执行主编谢伊霖，2022 年平安夜



一般论文

Articles



《以斯帖记》与普林节*

李思琪（复旦大学历史学系）

摘要：《希伯来圣经》所提及的各个犹太节日之来历均载于五经内，只有一节日来源出现于五经之外，被记录在五小卷部分的《以斯帖记》。此节日便是普林节。本文聚焦《以斯帖记》希伯来文 M 文本 9:20–32，论证该段落对普林节的记叙乃后世编辑者的有意添加。虽然目前对普林节的来历议论纷纷，但该节日应起源于非犹太文明，并在希腊化时期逐渐成为犹太民族重要的节日之一，伴随其中的恣意狂欢，为长期生活在异邦政权下的犹太民族提供了宣泄和排解平日压抑的欲望的机会。

关键词：《以斯帖记》、普林节、希伯来圣经、希腊化时期、犹太节日

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202212_(19).0001

一、《以斯帖记》最初的结尾

《希伯来圣经》所提及的各个犹太节日之来历均载于五经内，只有一节日来源出现于五经之外，被记录在五小卷部分的《以斯帖记》，[1] 此节日便是普

* 本文系国家社科基金项目“从《以斯帖记》希伯来文本与希腊文译本的对比研究看希腊化时代的犹太文明”（批准号：20CSS006）的阶段性成果。

[1] 《希伯来圣经》可分为三大部分：五经（Torah）、先知书（Nevi’im）与圣著（Ketuvim），而圣著当中又有五小卷是现今犹太人在特定节日朗诵的。这五小卷分别为《雅歌》（春日逾越节）、《路得记》（逾越节 50 天后的五旬节）、《哀歌》（夏日末尾的圣殿被毁日）、《传道书》（秋日的住棚节）与《以斯帖记》（冬日的普珥节）。参游斌：《希伯来圣经的文本、历史与思想世界（修订版）》，北京：宗教文化出版社，2018 年，第 476–478 页；Tamara Cohn Eskenazi and Tikva Frymer-Kensky, *The JPS Commentary: Ruth*,

林节。《以斯帖记》希伯来文 M 文本 9:20–32 载：[1]

> 20 末底改记录这些事，写信与亚哈随鲁王各省远近所有的犹太人，21 嘱咐他们每年守亚达月十四、十五日， 22 以这月的两日为犹太人脱离仇敌得安息、转忧为喜、转悲为乐的吉日。在这两日设筵欢乐，彼此馈送礼物，周济穷人。 23 于是，犹太人按着末底改所写与他们的信，应承照初次所做的守为例；24 是因全犹太人的仇敌亚甲族哈米大他的儿子哈曼设谋杀害犹太人，掣普珥，即签，为要杀尽灭绝他们；25 这事报告于王，[2] 王便以书面形式降旨使他（哈曼）谋害犹太人的恶事归到他自己的头上，并吩咐把他和他的众子都挂在木架上。26 照着普珥的名字，犹太人就称这些日为「普林日」。[3] 他们因这信上的话，又因所看见及临到他们的事，27 就应承自己与后裔，并归附他们的人，每年按时必守这两日，永远不废。 28 各省各城、家家户户、世世代代纪念遵守这些日，使这「普林日」在犹太人中不可废掉，在他们后裔中也不可忘记。29 亚比孩的女儿一王后以斯帖和犹太人末底改以全权写第二封信，坚嘱犹太人守这「普林日」， 30 用和平诚实话写信给亚哈随鲁王国中一百二十七省所有的犹太人， 31 劝他们按时守这「普林日」，禁食呼求，是照犹太人末底改和王后以斯帖所嘱咐的，也照犹太人为自己与后裔所应承的。 32 以斯帖命定守「普林日」，这事也记录在书上。

Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2011, p. xx。

[1] 《以斯帖记》希伯来文故事被收录于中世纪马索拉文本传统（Masoretic Text）的抄本里，在此将之简称为 M 文本，目前最权威且最前沿的校勘本为 Magne Sæbø, “Esther,” in Adrian Schenker ed., *Biblia Hebraica Quinta: Megilloth*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2004, pp. 73–96。全文涉及《以斯帖记》M 文本的翻译是笔者根据 *Biblia Hebraica Quinta* 希伯来原文，并参考和合本中译而来。

[2] 希伯来原文ובבאה含第三人称阴性单数字尾，虽众多译本（拉丁文武加大、叙利亚文别西大、亚兰文塔古姆）认为此字尾指向以斯帖，并译为“当她（以斯帖）来到…”，但以斯帖并未现于此处语境中。列文森（Levenson）提出了另一更贴切语境的翻译选择，即此字尾实指前句所提及的哈曼的“计谋”（מחשבה），可译为“这事”。Jon D. Levenson, *Esther*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1997, pp. 124–125.

[3] 在此根据希伯来文原文将节日名称音译为“普林日”。“普林”（פורים）为“普珥”（פור）的复数形式。



由上可见，普林节置于亚达月第 14、15 日。根据流散的犹太人所借鉴的巴比伦日历，该月乃为一年中的第 12 月（阿卡德文 Addâru），今对应阳历 3 月左右。[1] 上文第 24 节称此节日为“普珥”与《以斯帖记》第 3 章的故事情节勾连起来，波斯帝国的宰相哈曼掣“普珥”，即签，为要拟定灭犹的时机。意想不到的是，该日反倒成了帝国境内犹太人反杀仇敌的胜利之日。犹太人便按照波斯帝国之犹太领袖末底改与以斯帖的吩咐，世世代代守此节日，庆祝自己的民族脱离仇敌、得享安息。若再细读上文，却可观察到此段记叙和《以斯帖记》余文有众多出入。

首先，按《以斯帖记》希伯来文 M 文本 9:17–19 所言：[2]

> 17 亚达月十三日，行了这事；十四日安息，以这日为设筵欢乐的日子。 18 但书珊的犹太人，这十三日、十四日聚集杀戮仇敌；十五日安息，以这日为设筵欢乐的日子。 19 所以住无城墙乡村的犹太人，如今都以亚达月十四日为设筵欢乐的吉日，彼此馈送礼物。

也就是说，对于犹太人而言，筵席欢乐的日子应仅有一日，且波斯帝都书珊城的犹太人的节日落在第 15 日，而住在城墙外村庄内的犹太人的筵席却落于前一日，即第 14 日。在接下来的记叙中，末底改却未对该节日进行更多的划分，而是嘱咐波斯帝国境内“各省远近所有的犹太人”要同时设筵欢庆这两日（9:20–22）。[3] 相似的矛盾亦现于源自希腊化时期（约公元前 2 世纪）的希腊文 B 译

[1] 古波斯帝国亦沿用巴比伦日历，将一年划分为 12 个月份。关于这 12 个月份之阿卡德文名称，见 Arno Poebel, “The Names and the Order of the Old Persian and Elamite Months During the Achaemenian Period,” *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 55, no. 2 (1938): 130.

[2] 希伯来原文参 Magne Sæbø, “Esther,” pp. 93–94。

[3] 李炽昌、游斌：《生命言说与社群认同：希伯来圣经五小卷研究》，北京：中国社会科学出版社，2003 年，第 238–239 页。

本第 9 章相应处，[1] 但 B 译本仍有一处与节日有关的叙述与 M 文本不尽相同，即 B 译本之译者在 3:7 将哈曼掣签的日子置于亚达月第 14 日，而不是 M 文本所述的第 13 日。另一部希腊文译本，即 A 译本，[2] 对此的记叙就更少，仅将该节日置于亚达月第 14、15 这两日（A 译本 7:47；对应 M 文本与 B 译本 9:21），并未如 M 文本、B 译本 9:17–18 那般对这两日进行更多区分。[3] 纵观上述种种细微差别，部分犹太群体很可能最早于亚达月 14 日庆祝普林节，又有部分犹太群体于亚达月 15 日庆祝该节日，后人为了统一规范普林节的庆祝时期为两日，就此添加《以斯帖记》9:20–32。[4]

其次，M 文本第 24–28 节提到"普林节"名称的由来。根据哈曼谋害犹太人所掣的签，该段落将该节日命名为"普林节"。"普林"（פורים）为"普珥"（פור）的复数形式，而后者又被解释为"签"，此希伯来语单数名词与其复数形式反复现于第 9 章（第 24、26、28、31 节）。除第 9 章，《希伯来圣经》全书仅有一处提及该单词，即在《以斯帖记》3:7。此时，哈曼被犹太人末底改激怒，便掣签拟定日期，意图屠杀全波斯帝国境内的犹太民族。即使只此一处联系，其中亦有所出入。按 9:24，哈曼为掣签人："是因犹太人的仇敌亚甲族哈米大他的儿

---

1 《以斯帖记》B 译本现存于以公元 4 世纪梵蒂冈抄本（Codex Vaticanus B）为代表的 36 卷希腊文抄本以及残篇。按现存的《以斯帖记》希腊文 B 译本抄本之跋，一部希腊文译本在"托勒密和克莉奥帕特在任第四年间"（Ἔτους τετάρτου βασιλεύοντος Πτολεμαίου καὶ Κλεοπάτρας）从耶路撒冷被带到埃及，原文参 Robert Hanhart ed., *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum. Vol. 8.3, Esther*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, p. 208。学者由此推算，希腊文 B 译本的成文日期应是托勒密十二世与克利奥帕特五世执政期间（公元前 117–前 51 年）。

2 希腊文 A 译本由四部源自公元 10–13 世纪的小写字母抄本组成，由于约瑟夫斯与古拉丁译本（Vetus Latina）似乎借鉴了 A 译本版本的故事内容，故 A 译本成书年代应早于公元 1 世纪下半叶，参 Kristin De Troyer, "13–17.1.1.5 Esther", in Armin Lange and Emanuel Tov eds., *Textual History of the Bible. The Hebrew Bible. Volume 1C. Writings*, Leiden: Brill, 2017, p. 400。

3 Adele Berlin, *The JPS Commentary: Esther*, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2001, p. xlvii. A 译本 7:47 原文参 Robert Hanhart ed., *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum. Vol. 8.3, Esther*, p. 202。

4 Jean-Daniel Macchi, *Esther*, Stuttgart: Kohlhammer, 2018, p. 294.



子哈曼，设谋杀害犹太人，掣普珥，即签，为要杀尽灭绝他们。”[1] 然按 3:7，掣签人并非哈曼：“人在哈曼面前，按日日月月掣签，要定何月何日为吉。”[2] 此外，9:25 在简短回顾全书跌宕起伏的情节时，仅提及波斯王何以降旨惩罚哈曼及其子，全程无视王后以斯帖在整个过程的作用。而且，第 25 节提到国王以书面形式（עִם־הַסֵּפֶר）降旨实施惩罚，[3] 但国王在正文中都是以口传形式降旨惩罚哈曼（7:8；8:7）。[4] 这些出入表明，9:20–32 很可能并非由正文的书写者所著，而是于不同时期完成的作品。

再次，M 文本 9:29–32 亦应是在第 20–28 节成型后叠加的部分。不仅自希腊化时期流传至今的《以斯帖记》希腊文 A 译本未保留此段落内容，就连在第 20–28 节亦步亦趋模仿、翻译希伯来文 M 文本的希腊文 B 译本，在第 29–32 节亦与 M 文本内容大相径庭。[5] 这便证明当时第 29–32 节还未定型，未能被统一归入当时流传的《以斯帖记》各个经卷中。[6] 即便仅聚焦于现有的希伯来文版本，亦能观察到后世编辑的痕迹。如第 29 节载：“亚比孩的女儿——王后以斯

---

[1] 希伯来原文参 Magne Sæbø, “Esther,” p. 94：כִּי הָמָן בֶּן־הַמְּדָתָא הָאֲגָגִי צֹרֵר כָּל־הַיְּהוּדִים חָשַׁב עַל־הַיְּהוּדִים לְאַבְּדָם וְהִפִּל פּוּר הוּא הַגּוֹרָל לְהֻמָּם וּלְאַבְּדָם׃

[2] 李炽昌、游斌：《生命言说与族群认同：希伯来圣经五小卷研究》，第 238 页，希伯来原文动词（הפיל）的主语为第三人称单数，但主语确切身份不明，参 Magne Sæbø, “Esther,” p. 81：הִפִּיל פּוּר הוּא הַגּוֹרָל לִפְנֵי הָמָן מִיּוֹם ׀ לְיוֹם וּמֵחֹדֶשׁ לְחֹדֶשׁ。

[3] A 译本无相应处，而 B 译本的相应处并未拥有此希伯来语词组的对应翻译，希腊文原文参 Robert Hanhart ed., *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum. Vol. 8.3, Esther*, p. 203。

[4] David J. A. Clines, *The Esther Scroll: The Story of the Story*, Sheffield: JSOT Press, 1984, pp. 53, 182, n. 14.

[5] 譬如，M 文本 9:30 特别声明，以斯帖和末底改第二封信的敬启者为“亚哈随鲁王国中一百二十七省所有的犹太人”，这一信息却未现于 B 译本的对应章节。希伯来原文参 Magne Sæbø, “Esther,” p. 95；希腊原文参 Robert Hanhart ed., *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum. Vol. 8.3, Esther*, pp. 204–205。

[6] Arndt Meinhold, *Das Buch Esther*, Zürich: Theologiescher Verlag Zürich, 1983, p. 93: “Der Brief als ganzer wird eine Erweiterung gegenüber von V.20–28 und insofern das jünste Stück im Buch sein.” 另参 Carey A. Moore, *Esther*, New York: Doubleday & Company, Inc., 1974, p. 95; David J. A. Clines, *The Esther Scroll: The Story of the Story*, p. 166–167。

帖和犹太人末底改以全权写第二封信，坚嘱犹太人守这‘普林日’”。[1] 该处原文动词ותכתב“写”为阴性单数，但主语却有两位，即“王后以斯帖和犹太人末底改”，很有可能原句的主语仅为与动词相对应的“王后以斯帖”，而“犹太人末底改”这一主语是后来添入的。相似的情况亦现于第 31 节，原文 Piel 字干动词קים“设立”为阳性单数，该动词主语原应单指“犹太人末底改”，但编辑者似乎有意给予以斯帖与末底改同等地位，便添加了“王后以斯帖”这一表述，使两者均被视为普林日的设立者。[2] 在同一节内，编辑者还为普林日的习俗规定添加了新元素，“劝他们按时守这普林日，禁食呼求。”这是在上一段落（第 22 节）并未出现的习俗。在第 22 节，根据末底改的规定，这两日应该是欢喜快乐、交换礼物、周济穷人的日子，而第 31 节所呈现的普珥日却更为庄严肃穆，系禁食呼求的日子。在《以斯帖记》全卷，“禁食”的希伯来文词根צום仅现于 4:3，16；9:31。就如李炽昌和游斌所言，第 9 章衍生出来的新规定很可能就是为了与以斯帖与犹太人在面对民族危难的关键时刻（第 4 章）的禁食遥相呼应。[3]

综上，关于普林日的节段应是后来被添入《以斯帖记》末尾，与全文的叙事内容产生勾连后，成为重要的犹太节日之一。问题是，普林节最早的源头又在何处呢？

二、普林节从何而来？

部分学者主张，普林节应来自巴比伦，犹太人可能在巴比伦之囚时期（公元前 597–前 538 年）接触了当地习俗，又在波斯时期将之化为犹太节日。首先，“普珥”（פור）在《希伯来圣经》为外来词汇，《以斯帖记》编辑者特为其做注，

---

[1] M 文本 9:29 原文全句为：וַתִּכְתֹּב אֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה בַת־אֲבִיחַיִל וּמָרְדֳּכַי הַיְּהוּדִי אֶת־כָּל־תֹּקֶף לְקַיֵּם אֵת אִגֶּרֶת הַפּוּרִים הַזֹּאת הַשֵּׁנִית׃，参 Magne Sæbø, “Esther,” p. 95。

[2] M 文本 9:31 原文全句为：לְקַיֵּם אֶת־יְמֵי הַפֻּרִים הָאֵלֶּה בִּזְמַנֵּיהֶם כַּאֲשֶׁר קִיַּם עֲלֵיהֶם מָרְדֳּכַי הַיְּהוּדִי וְאֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה וְכַאֲשֶׁר קִיְּמוּ עַל־נַפְשָׁם וְעַל־זַרְעָם דִּבְרֵי הַצֹּמוֹת וְזַעֲקָתָם׃

[3] 李炽昌、游斌：《生命言说与族群认同：希伯来圣经五小卷研究》，第 239 页。



将该词译为“签”（גורל；3:7；9:24）。亚述学家与闪语学家路维（Lewy）将该单词源头上溯至阿卡德文 pūru，意即“签”，亦可引申为“命运”。[1] 亚述帝国的年份是根据名祖（阿卡德文：limmu/lı¯mu）来计算的，高层次官员会掣签，轮流用自己的名字来命名新岁。[2] 公元前 833 年，亚述官员亚哈鲁所掣之签如此载：

> 亚述神，伟大的主！亚达神，伟大的主！此签（pūru）属于亚述王沙尔马那塞尔（三世）的首席财务官，亚哈鲁（Yaḫalu），就是基普舒尼省（Kipshuni）、曲梅尼省（Qumeni）、马哈拉尼省（Maḫrani）、乌齐省（Uqi）、雪松山的总督，税务官。愿亚述地在按他所掣的签（pūru）命名的年间（līmu）丰收昌盛，愿他的签（pūru）上升至亚述神和亚达神面前。[3]

这一岁首前掣签的习俗很可能就沿用至巴比伦时期。[4] 其次，以斯帖（Esther）和末底改（Mordecai）之名与巴比伦女神伊什塔尔（Ishtar）与主神马尔杜克（Marduk）的读音极其相似，而瓦实提（Vashti）、哈曼（Haman）与其妻细利斯（Zeresh）之名则分别类似埃兰王国神明的名讳——马斯提（Mashti）、胡姆班（Humban）与基里沙（Kirisha）。[5] 学者猜测，这些读音上的相似之处

---

[1] Julius Lewy, “Old Assyrian *puru’um* and *pūrum*,” *Revue hittite et asianique* 5 (1939): 117–124. 哈罗（Hallo）进一步将该单词之源头上溯至苏美尔语的 BUR，意即“碗”。William W. Hallo, “The First Purim,” *Biblical Archaeologist* 46, no. 1 (1983): 21–22; Martha T. Roth, ed., *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, Vol. 12 (P)*, Chicago: Oriental Institute, 2005, pp. 526–529.

[2] Lewis B. Paton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther*, Edinburgh: T&T Clark, 1908, p. 94.

[3] A. Kirk Grayson, *Assyrian Rulers of the Early First Millenium II (858–745 BC)*, Toronto: University of Toronto Press, 1996, p. 179; Mordechai Cogan, *The Raging Torrent: Historical Inscriptions from Assyria and Babylonia Relating to Ancient Israel*, 2nd ed, Jerusalem: Carta, 2015, p. 198.

[4] Amitai Baruchi-Unna, “On the Origins of Purim and Its Assyrian Name,” *TheTorah.com*, 23 February 2018, https://thetorah.com/article/on-the-origins-of-purim-and-its-assyrian-name.

[5] P. Jensen, “Elamitische Eigennamen. Ein Beitrag zur Erklärung der elamitischen Inschriften,” *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 6 (1892): 70; H. Zimmern, “Zur Frage nach dem Ursprunge des Purimfestes,” *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 11 (1891): 167.

绝非巧合，若《以斯帖记》人物角色背后隐藏着巴比伦与埃兰王国神明的影像，以斯帖替代瓦实提成为波斯王后，以及末底改与哈曼、细利斯之间的矛盾等情节的原型，可能就指向巴比伦新年庆典上演绎的神话传说，以此庆祝巴比伦之神战胜了埃兰之神。[1] 有的却认为《以斯帖记》故事的原型为《吉尔伽美什史诗》，其中吉尔伽美什与埃兰王胡姆巴巴之间的斗争可与末底改与哈曼之间的矛盾相提并论。[2] 有的则从《以斯帖记》看见巴比伦创世神话的影子，视瓦实提与哈曼为咸水女神提亚玛特与淡水神阿普苏的邪恶化身，而末底改则代表消灭这两者的巴比伦神马尔杜克。[3] 学者们对"普珥"单词的解说颇具说服力，而以斯帖与末底改作为流散异域的犹太人借鉴了巴比伦神明之名并不稀奇，甚至是他们成功融入了当地社会的表现，[4] 只是比较难证明《以斯帖记》的原型具体是哪个巴比伦神话，毕竟上述学者所提出的神话故事情节和《以斯帖记》叙事间的相似点均流于表述且过于笼统。

由于《以斯帖记》的故事背景为波斯帝国，故另有部分学者视波斯为普珥节的发源地。故事正文在多处借鉴了波斯文字，如גנזים"财库"、[5] דת"律令"、[6]

---

1 衮克尔（Gunkel）虽坚持《以斯帖记》的普林节和巴比伦新年无关，但仍相信可在巴比伦神话中查找到《以斯帖记》故事的来源，并言："Der Mythus erzählt von dem Siege der babylonischen Götter über die elamitischen"。 Hermann Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1921, p. 313.

2 Lewis B. Paton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther*, pp. 89–90.

3 近期对此理论较为详尽的论述为 Adam Silverstein, "The Book of Esther and the Enūma Elish," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 69, no. 2 (2006): 209–223。

4 如哈兹里（Hutzli）注意到，埃及、波斯、巴比伦地区出土的铭文常见与"马尔杜克"神相近的人名。参 Jürg Hutzli, "Ištar und Marduk als jüdische Protagonisten, Purim als neues Fest der Befreiung: Zur Theologie und zum historischen Ort des Esterbuches," *Vetus Testamentum* 72, no. 2 (2022): 198。

5 《以斯帖记》3:9；4:7。

6 《申命记》33:2;《以斯帖记》1:8, 13, 15, 19; 2:8, 12; 3:8, 14-15; 4:3, 8, 11, 16; 8:13-14, 17-9:1; 9:13-14;《以斯拉记》8:36。



פתגם“判决、旨意”，[1] 分别源自波斯语的 kanja、dâta 与 patigâma。[2] 与希伯来语פורים的发音相异，《以斯帖记》希腊文 B 译本 9:26 称该节日为 Φρουραι，而 A 译本的抄本 93 却称之为 φουρδια，公元 1 世纪犹太史学家约瑟夫斯则称之为 φρουρέας。[3] 19 世纪末的德国圣经学者德·拉加德（de Lagarde）认为，相比希伯来文 M 文本（פורים），上述希腊文译本保留了更原始的节日名称，原文很可能是亚兰文的复数形式פרוריא或פורדיא，A 译本的抄本 93 显然采用了后者，将节日名称转化为 φουρδια。[4] 按抄本 93 的发音，德·拉加德进一步推测，最早的节日名称和“签”毫无关联，而是源自波斯节日 Fravardîgân。[5] 路维（Lewy）亦支持这一说。[6] 借鉴珀尔本（Poebel）对贝希斯敦铭文的分析，路维推算古波斯人在亚达月第 11 至 15 日庆祝 Fravardîgân，其中以第 14 日的庆祝尤为重要。[7] 公元 10 世纪末深入研究波斯文化的伊斯兰学者阿尔·比鲁尼（Al-Biruni）如此勾画该波斯节日庆典：

---

1 《以斯帖记》1:20；《传道书》8:11。Avi Hurvitz, Leeor Gottlieb, Aaron Hornkohl, and Emmanuel Mastéy, *A Concise Lexicon of Late Biblical Hebrew: Linguistic Innovations in the Writings of the Second Temple Period*, Leiden: Brill, 2014, p. 5.

2 Lewis B. Paton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther*, p. 65. 另参 Friedrich von Spiegel, *Die Altpersischen Keilinschriften im Grundtexte mit Übersetzung, Grammatik und Glossar*, Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, 1862, p. 202; Walther Hinz, *Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975, pp. 84, 186.

3 约瑟夫斯《犹太古史记》11.184–296 对《以斯帖记》的转述完全没有提到哈曼的掣签行动与节日庆祝之间的联系。关于希腊文原文与英文翻译，见 Flavius Josephus and Ralph Marcus, *Josephus 6: Jewish Antiquities, Books 9–11*, Cambridge: Harvard University Press, 1937, pp. 403–457；中译见约瑟夫斯著、郝万以嘉编：《犹太古史记》，纽约：信心圣经神学院，2013 年，第 402–410 页。

4 Paul de Lagarde, *Purim: Ein Beitrag zur Geschichte der Religion*, Göttingen: Dieterich, 1887, p. 25.

5 Paul de Lagarde, *Purim: Ein Beitrag zur Geschichte der Religion*, pp. 25–26.

6 与拉加德不同的是，路维认为，希腊文 B 译本与约瑟夫斯对“普林节”的拼写，乃是从阿卡德文动词 purruru“毁灭”而来，此词源和《以斯帖记》的主旨更为接近，故应是该节日原有的名称，而 A 译本抄本 93 上的拼写应为错抄。Julius Lewy, “The Feast of the 14th Day of Adar,” *Hebrew Union College Annual* 14 (1939): 138.

7 Julius Lewy, “The Feast of the 14th Day of Adar,” pp. 139–142; Arno Poebel, “The Names and the Order of the Old Persian and Elamite Months During the Achaemenian Period,” pp. 130–141.

> 在此期间，人们将食物置放于祠堂，酒水则放在屋顶上，人们相信亡灵在这些天将从他们的奖赏或惩罚之处出来，去到为他们准备的饮食那里，吸收能量和味道。人们用杜松木烟熏他们的房子，好让亡灵享受其香味。尽管不能被看见，敬虔人的魂魄与他们的家庭、孩子、亲戚同在，参与到家庭事务当中。[1]

与祭祀亡灵之日联系起来或许能说明为何犹太人需于普珥节“禁食呼求”（9:22），而于当日“馈送礼物”（9:19）的传统或许亦和赠予亡灵的饮食有关。然而，这样的说法显然不能说服所有人，不论是《以斯帖记》的希伯来文抑或希腊文版本，均未提及亡灵的存在，而且整个理论猜测背后仅是依据希腊文 A 译本其中一部抄本对该节日的命名，因此有学者认为应该依据希腊文 B 译本与约瑟夫斯对该节日的拼写，将之与阿拉伯语的 phur“新年”、古波斯语 purdeghân“闰日”、梵语 pūrvā“第一”相联系，普林日的原型即为古波斯新年。[2]

宴饮为贯穿《以斯帖记》全书的主题之一。就此，犹太史学者海因里希·格拉兹（Heinrich Grätz）曾揣测，“普林节”之名源自希伯来文פורה“榨酒装置”，进而将之与古希腊安塞斯特里昂节庆中（Ἀνθεστήρια）的酒坛开瓮仪式（Πιθοίγια）联系起来。[3] 生活于罗马时代的希腊作家普鲁塔克有云，这个节日约在该月份（今阳历 1 或 2 月）的第 11 天：

---

[1] 转译自 Mary Boyce, *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*, Totowa: Barnes & Noble Books, 1984, p. 68。

[2] Lewis B. Paton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther*, p. 85; Philip Goodman, *The Purim Anthology*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1973, pp. 4–6; Theodor Herzl Gaster, *Purim and Hanukkah in Custom and Tradition*, New York: Schuman, 1950, pp. 12–18.

[3] Heinrich Grätz, “Der historische Hintergrund und die Abfassungszeit des Buches Esther und der Ursprung des Purim-Festes,” *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 35, no. 10 (1886): 425–442; Heinrich Grätz, “Der historische Hintergrund und die Abfassungszeit des Buches Esther und der Ursprung des Purim-Festes. II. Abfassungszeit und Tendenz des Buches Esther (Fortsetzung),” *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 35, no. 11 (1886): 473–503.



> 雅典在此月份的第 11 天，即所谓的 Πιθοίγια，开始饮他们的新酒，这是古老的传统，他们在饮用之前，祭奠些酒，并祈祷这一药物对他们无害且有用。[1]

冬日发酵过的熟酒在春季接近月圆之日开瓮，献给酒神狄俄尼索斯。接下来的一天，人们饮酒作乐，化妆献礼，到了夜晚还为酒神与雅典王后举办神秘的结婚仪式，是如梦似幻的狂欢嘉年华。[2] 格拉兹主张，《以斯帖记》全卷为希腊化时代的作品，成书于马加比起义时期（公元前 167–160 年），当时的犹太民族在接触了希腊人的节日传统之后，将之挪为己用。然帕顿（Paton）反问：马加比起义时期的犹太民族正反抗由安条克四世所代表的希腊政权，犹太民族怎么可能在仇外情绪高涨之时，还愿意借鉴希腊人的节日？[3] 加斯特（Gaster）则提出另一质疑：格拉兹所使用的希伯来文פורה为阴性名词，复数形式应为פורות，因此和《以斯帖记》原文中的阳性复数形式פורים并不一致。[4] 由于上述因素，目前大部分学者拒绝视希腊节日为犹太普林节的源头。

至此，普林节的来历扑朔迷离，仍有待更具体的辨析。与其纠结于其来源，不如继续探究犹太人从何时开始庆祝普林节。

三、犹太普林节何时始？

虽普林节拥有太多外来元素且其起源疑点重重，但当《以斯帖记》的编辑者将之纳入书卷中，犹太民族显然已广泛接受了其不同寻常的地位。一般推断，《以斯帖记》希伯来文故事的成书年代为公元前 4 世纪左右，即波斯帝国末期

---

[1] Plutarch, *Quaestiones Convivales*, 3.7.1. 该段落的希腊文原文，见 C. Hubert, trans., *Plutarchi Moralia,* Vol. 4, 2. Aufl., Leipzig: B.G. Teubner, 1971, pp. 106–107.

[2] Walter Burkert, "Athenian Cults and Festivals," in D.M. Lewis ed., *The Cambridge Ancient History V: The Fifth Century B.C.*, 2nd ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 253–255.

[3] Lewis B. Paton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther*, p. 84.

[4] Theodor Herzl Gaster, *Purim and Hanukkah in Custom and Tradition*, p. 7.

或希腊化时代初期。[1] 该书卷在语言文字上借鉴了许多波斯文字，却不见希腊文字影响。书中并未提及耶路撒冷，故事背景为波斯帝国的首都书珊城（1:1），而哈曼这位异邦宰相将犹太民族描绘为“散居在王国各省的民中”的民族（3:8）。鉴于此，《以斯帖记》的成书地点应不在犹地亚，而是犹太人流散寄居之地，很可能就在波斯境内。这意味着，至迟在公元前 3 世纪，亚达月十四、十五日已是犹太民族的特殊日子。[2]

不得不说，除《以斯帖记》外，公元前 3 世纪或以前犹太人庆祝普林节的史料阙如。及至希腊化时期，始见除《以斯帖记》外的记载。公元前 161 年，犹大·马加比在巴勒斯坦地区奋勇抵抗塞琉古王朝的将领尼迦挪，并取得军事胜利。《马加比二书》的犹太作者继而记录为了此次胜利而设立的节日：

> 全体一致的投票，决定这一天永志不忘，在每年的末底改日的除夕（πρὸ μιᾶς ἡμέρας τῆς Μαρδοχαϊκῆς ἡμέρας）都要举行庆祝活动，日期在十二月即阿拉美语（直译：叙利亚语）所说的亚达月十三日。[3]

此处将亚达月十四日称为“末底改日”，但并未提供更多细节，仅将之作为划定新节日的标杆，可见末底改日彼时已在巴勒斯坦地区的犹太人当中广为流传。[4] 另一和普林节相关的史料为《以斯帖记》希腊文 B 译本之跋：

> 托勒密和克莉奥帕特在任第四年，有一位名叫多西修斯的人，自称是

---

[1] Adele Berlin, *The JPS Commentary: Esther*, pp. xli–xlii; Arndt Meinhold, *Das Buch Esther*, p. 20; H. M. Wahl, *Das Buch Esther. Übersetzung und Kommentar*, Berlin: de Gruyter, 2009, pp. 46–47.

[2] Adele Berlin, *The JPS Commentary: Esther*, p. xlvi.

[3] 《马加比二书》15:36；希腊原文见 Alfred Rahlfs and Robert Hanhart eds., *Septuaginta: Editio altera. Vol. I*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006, p. 1139；中译见张久宣译：《圣经后典》，北京：商务印书馆，1987 年，第 385–386 页。

[4] Joshua Ezra Burns, “The Special Purim and the Reception of the Book of Esther in the Hellenistic and Early Roman Eras,” *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 37, no. 1 (2006): 13.



> 利未人祭司，带来了有关 Φρουραι 的上述信件。他在其子托勒密的陪同下，共同宣布这封信是真品，并且是由托勒密之子利希马丘翻译过来的，此人家住耶路撒冷。[1]

“托勒密和克莉奥帕特在任的第四年”或指公元前 78、77 年，即托勒密 12 世与克莉奥帕特 5 世执政期间。[2] 此处所提及的节日名称（Φρουραι）并非希伯来文פורים的音译，或许纪念亚达月十四、十五日的节日名称彼时还未定型。值得注意的是，这封信先是在耶路撒冷被翻译，后被带至埃及。这表明，普林节受欢迎的范围不啻于两河流域、巴勒斯坦地区。[3] 上述只言片语，拼凑出这一犹太节日最初的轮廓。

在罗马时期，即拉比文献兴盛时期，犹太拉比们为普林节量身定制了各种庆祝方式，[4] 随着时间的推移，普林节的风俗亦吸收了更多外来元素而逐渐成型。成书于公元 1 世纪的“禁食卷”（Megillat Taanit 12）就将普林节列为神为以色列成就奇迹的其中一天，因此哀悼在这节日期间是被禁止的。[5] 源自公元 3 世纪的《密西拿》律法书的《节期》一卷还视《以斯帖记》的公开宣读为普林

---

[1] Robert Hanhart ed., *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum. Vol. 8.3, Esther*, p. 208；中译参见张久宣译：《圣经后典》，第 91 页。

[2] Elias J. Bickerman, “The Colophon of the Greek Book of Esther,” *Journal of Biblical Literature* 63 (1944): 339–362; John J. Collins, *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2000, p. 111, n. 221.

[3] Johnny Miles, “A Tale of Two Purims: Food-Identity Ideology and Purim Reception from the Late Persian to the Byzantine Christian Era,” *Biblical Interpretation* 28, no. 3 (2020): 315.

[4] 虽然公元初期亦有拉比对普林节的设立持保留甚至是反对的态度，参见《巴比伦塔木德》Megillah 7a，希伯来文原文与其英文翻译，可见 https://www.sefaria.org/Megillah.7a.2?lang=bi。

[5] 关于“禁食卷”的原文与翻译、成书日期与历史背景，参 Vered Noam, “Megillat Taanit - the Scroll of Fasting,” in Ze'ev Safrai Shmuel Safrai z”l, Joshua J. Schwartz, and Peter Tomson eds., *The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud, Volume 3: The Literature of the Sages*, Leiden, The Netherlands: Brill, 2006, pp. 339–362.

节庆祝的重要环节（Mishnah Megillah）。[1] 按《出埃及记》17:14 的记载，耶和华曾吩咐摩西"要将亚玛力的名号从天下全然涂抹了。"《申命记》25:19 亦重申这一诫命，而据《以斯帖记》希伯来文版本的记载，密谋杀害波斯帝国境内全犹太民族的反派哈曼的祖先正是亚玛力。[2] 因此，自中世纪以来，寄居在欧洲的阿什肯纳兹犹太人发展出一种独特的诵读方式。当他们在犹太会堂大声诵读《以斯帖记》时，每每碰到哈曼的名字，便会用特制的木头（意第绪语：grogger）或以跺脚的方式制造噪音，以此淹没提到哈曼名字的声音。[3]

普林节的庆祝并不局限于犹太会堂内，还延续至家家户户的宴席当中。《以斯帖记》第 9 章反复强调，普林节是"设筵欢乐"（17、18、19、22 节）的吉日，公元初期的拉比甚至宣布，每人于节日期间应因欢喜激动而喝得酩酊大醉，直至分不清"蒙福的末底改"与"受咒诅的哈曼"。[4] 普林节期间，犹太人还会食用一种呈三角形的糕点，谓之"哈曼的耳朵"。相传，此糕点名称的灵感来自中世纪寄居于西班牙或意大利的犹太人。彼时，意大利当地在执行死刑前，有切掉犯人耳朵的习俗。由于《以斯帖记》述及，哈曼最终落得了一个死刑犯的下场，故该糕点亦得名于此。[5] 在 18–19 世纪，德国拥有一种名为 Mohntaschen 的糕点，就是一种罂粟填充小袋的甜点。该甜点名称的首个音节

[1] 相关规定的英文翻译，Philip Goodman, *The Purim Anthology*, pp. 143–144。

[2] N. S. Doniach, *Purim, or the Feast of Esther: An Historical Study*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1933, p. 69.

[3] Theodor Herzl Gaster, *Purim and Hanukkah in Custom and Tradition*, p. 50; N. S. Doniach, *Purim, or the Feast of Esther: An Historical Study*, pp. 70–72. 公元 4 世纪中叶以降，欧洲犹太人和基督徒的关系恶化，多地曾在普林节制作以哈曼为原型的假人，并将之等同为耶稣，将之钉在十字架上。此风俗今日已消亡。参 Miles, "Two Purims", pp. 318–319。

[4] 《巴比伦塔木德》Megillah 7b。关于该段落的希伯来语原文与英语翻译，见 https://www.sefaria.org/Megillah.7b.7?lang=bi。

[5] Gil Marks, "Haman's Ears (Oznei Haman)," *Encyclopedia of Jewish Food*, Hoboken, N.J.: Wiley, 2010; Olivia B. Waxman, "A Real Purim Story: How Hamantaschen Cookies Got Their Name," *TIME*, 10 March 2017, https://time.com/4695901/purim-history-hamantaschen/.



Mohn 和哈曼名字的读音相似，而 Taschen 在德语意即小袋、口袋，故犹太人将之联想威哈曼的口袋，象征着哈曼向亚哈随鲁王提供金钱换区灭犹许可。Mohntaschen 也就被寄居德语区的阿什肯纳兹犹太人称为 Hamantaschen，即“哈曼的口袋”。[1] 时至今日，普林节所食用的糕点既可被称为“哈曼的口袋”，亦可被称为“哈曼的耳朵”。

众人行乐的普林节，亦是颠覆社会秩序的嘉年华。如《以斯帖记》所言，普林节是“犹太人的仇敌盼望辖制他们，但犹太人反倒辖制恨他们的人的日子”（9:1），是犹太人“转忧为喜、转悲为乐”的日子（9:22），上述两节经文所共享的הפך“翻转、颠覆”这一希伯来动词词根，成了普林节庆典的主题，[2] 而街头的化妆舞会便化为传达此节日主旨最好的媒介。日常生活的风俗礼教，各种男女之别，外邦人和犹太人之分，于普林节似乎都被颠覆了。

在《以斯帖记》的世界里，犹太姑娘以斯帖能飞上枝头，换上王后的华服，成为外邦君主的妻子，犹太男人末底改能迎来事业上的高峰，成为波斯帝国的宰相；在现实的节日中，犹太人亦能根据自己的意念套上外邦人的服装，置入他者的身份地位。[3] 出生于上海虹口的犹太人约瑟夫·罗斯巴赫（Josef Rossbach）于 1956 年的普林节便将自己装扮成中国人的模样：[4]

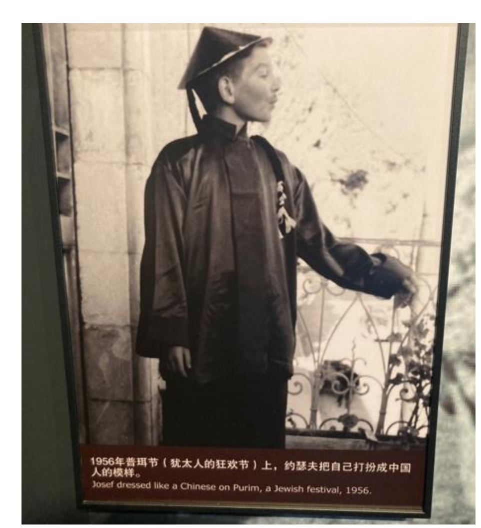
---

1 Gil Marks, “Hamantasch,” *Encyclopedia of Jewish Food*, Hoboken, N.J.: Wiley, 2010.

2 Jo Carruthers, *Esther through the Centuries*, Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 254.

3 Monford Harris, “Purim: The Celebration of Dis-Order,” *Judaism* 26, no. 2 (Spring 1977): 164.

4 关于约瑟夫的祖父母与父母在二战期间逃至上海的报道，见 Ralf Nehmzow, “Die Chinesen haben uns das Leben gerettet,” *Hamburger Abendblatt*, 23.07.2007, https://www.abendblatt.de/hamburg/article107338918/Die-Chinesen-haben-uns-das-Leben-gerettet.html.



照片现藏于上海犹太难民博物馆。李思琪/摄

尽管《申命记》22:5 明令："妇女不可穿戴男子所穿戴的，男子也不可穿妇女的衣服"，这一诫命却在普林节失去了效力，人人均可在节日中随意更换性别角色，徜徉在所有身份、性别等社会界定似乎失去意义的世界里。[1] 下图如此刻画普林节男扮女装的景象：



2019 年普林节耶路撒冷街头上的白雪公主。李思琪/摄

公元 70 年，罗马帝国将领，后来的第十任皇帝提图斯征服耶路撒冷，第二圣殿被毁，犹地亚正式变成罗马的一个行省，许多犹太人流离失所，一直到

[1] Monford Harris, "Purim: The Celebration of Dis-Order," p. 165.



1948 年以后，犹太民族才在巴勒斯坦地区重新建立起自治的国家。[1] 在如此漫长的岁月里，他们长期流散寄居于外邦政权之下，所饱受的蹂躏和排挤可想而知。或许只有在普林节这个界限模糊的时日里，当日常生活严格的规律和秩序能被打破和颠覆，当所有的光怪陆离、千奇百怪均能得到包容和共存，犹太民族才能获得喘息的机会，汲取生活下去的勇气和力量，以致几度濒临消亡，却又次次绝处逢生。

[1] 关于这段历史的简介，可见雷蒙德·P.谢德林著，张鋆良译，宋立宏校译：《犹太人三千年简史》，杭州：浙江人民出版社，2020 年。

参考文献

李炽昌、游斌：《生命言说与社群认同：希伯来圣经五小卷研究》，北京：中国社会科学出版社，2003 年。

约瑟夫斯著、郝万以嘉编：《犹太古史记》，纽约：信心圣经神学院，2013 年。

张久宣译：《圣经后典》，北京: 商务印书馆，1987 年.

张鋈良译，宋立宏校译：《犹太人三千年简史》，杭州：浙江人民出版社，2020 年。

Baruchi-Unna, Amitai. “On the Origins of Purim and Its Assyrian Name.” *TheTorah.com*, 23 February 2018. https://thetorah.com/article/on-the-origins-of-purim-and-its-assyrian-name.

Berlin, Adele. *The JPS Commentary: Esther.* Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2001.

Bickerman, Elias J. “The Colophon of the Greek Book of Esther.” *Journal of Biblical Literature* 63, no. 4 (1944): 339–362.

Boyce, Mary. *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*. Totowa: Barnes & Noble Books, 1984.

Burkert, Walter. “Athenian Cults and Festivals.” In D.M. Lewis ed., *The Cambridge Ancient History V: The Fifth Century B.C.*, 2nd ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 245–267.

Burns, Joshua Ezra. “The Special Purim and the Reception of the Book of Esther in the Hellenistic and Early Roman Eras,” *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 37, no. 1 (2006): 1—34.

Carruthers, Jo. *Esther through the Centuries*, Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

Clines, David J. A. *The Esther Scroll: The Story of the Story*. Sheffield: JSOT, 1984.

Cogan, Mordechai. *The Raging Torrent: Historical Inscriptions from Assyria and*



Babylonia Relating to Ancient Israel, 2nd ed, Jerusalem: Carta, 2015.

Collins, John J. *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2000.

de Lagarde, Paul. *Purim: Ein Beitrag zur Geschichte der Religion*, Göttingen: Dieterich, 1887.

De Troyer, Kristin. “13—17.1.1.5 Esther.” In Armin Lange and Emanuel Tov eds., *Textual History of the Bible. The Hebrew Bible. Volume 1C. Writings*, Leiden: Brill, 2017, pp. 396–401.

Doniach, N.S. *Purim, or the Feast of Esther: An Historical Study*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1933.

Eskenazi, Tamara Cohn and Tikva Frymer-Kensky. *The JPS Commentary: Ruth*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2011.

Gaster, Theodor Herzl. *Purim and Hanukkah in Custom and Tradition*. New York: Schuman, 1950.

Goodman, Philip. *The Purim Anthology*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1973.

Grätz, Heinrich. “Der historische Hintergrund und die Abfassungszeit des Buches Esther und der Ursprung des Purim-Festes.” *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 35, no. 10 (1886): 425–442.

Grätz, Heinrich. “Der historische Hintergrund und die Abfassungszeit des Buches Esther und der Ursprung des Purim-Festes. II. Abfassungszeit und Tendenz des Buches Esther (Fortsetzung).” *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 35, no. 11 (1886): 473–503.

Grayson, A. Kirk. *Assyrian Rulers of the Early First Millenium II (858–745 BC)*. Toronto: University of Toronto Press, 1996.

Gunkel, Hermann. *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1921.

Hallo, William W. “The First Purim,” *Biblical Archaeologist* 46, no. 1 (1983): 19–26.

Hanhart, Robert, ed. *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum. Vol. 8.3, Esther*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

Harris, Monford. “Purim: The Celebration of Dis-Order.” *Judaism* 26, no. 2 (Spring 1977): 161–170.

Hinz, Walther. *Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975.

Hubert, C., trans. *Plutarchi Moralia, Vol. 4.* 2. Aufl. Leipzig: B.G. Teubner, 1971.

Hurvitz, Avi, Leeor Gottlieb, Aaron Hornkohl, and Emmanuel Mastéy. *A Concise Lexicon of Late Biblical Hebrew: Linguistic Innovations in the Writings of the Second Temple Period*. Leiden: Brill, 2014.

Hutzli, Jürg. “Ištar und Marduk als jüdische Protagonisten, Purim als neues Fest der Befreiung: Zur Theologie und zum historischen Ort des Esterbuches.” *Vetus Testamentum* 72, no. 2 (2022): 191–213.

Jensen, P. “Elamitische Eigennamen. Ein Beitrag zur Erklärung der elamitischen Inschriften.” *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 6 (1892): 47–70, 209–226.

Josephus, Flavius and Ralph Marcus. *Josephus 6: Jewish Antiquities, Books 9–11*. Cambridge: Harvard University Press, 1937.

Levenson, Jon D. *Esther*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1997.

Lewy, Julius. “Old Assyrian *puru’um* and *pūrum*.” *Revue hittite et asianique* 5 (1939): 117–124.

Lewy, Julius. “The Feast of the 14th Day of Adar.” *Hebrew Union College Annual* 14 (1939): 127–151.

Macchi, Jean-Daniel. *Esther*. Stuttgart: Kohlhammer, 2018.

Marks, Gil. “Haman's Ears (Oznei Haman),” *Encyclopedia of Jewish Food*,



Hoboken, N.J.: Wiley, 2010.

Marks, Gil. “Hamantasch.” *Encyclopedia of Jewish Food*, Hoboken, N.J.: Wiley, 2010.

Meinhold, Arndt Meinhold. *Das Buch Esther*, Zürich: Theologiescher Verlag Zürich, 1983.

Miles, Johnny. “A Tale of Two Purims: Food-Identity Ideology and Purim Reception from the Late Persian to the Byzantine Christian Era.” *Biblical Interpretation* 28, no. 3 (2020): 303–326.

Moore, Carey A. *Esther*. New York: Doubleday & Company, Inc., 1974.

Nehmzow, Ralf. “Die Chinesen haben uns das Leben gerettet.” *Hamburger Abendblatt*, 23.07.2007. https://www.abendblatt.de/hamburg/article107338918/Die-Chinesen-haben-uns-das-Leben-gerettet.html.

Noam, Vered. “Megillat Taanit - the Scroll of Fasting.” In Ze'ev Safrai Shmuel Safrai z”l, Joshua J. Schwartz, and Peter Tomson eds., *The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud, Volume 3: The Literature of the Sages*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2006, pp. 339–362.

Paton, Lewis B. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther*, Edinburgh: T&T Clark, 1908.

Poebel, Arno. “The Names and the Order of the Old Persian and Elamite Months During the Achaemenian Period.” *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 55, no. 2 (1938): 130–141.

Rahlfs, Alfred and Robert Hanhart eds., *Septuaginta: Editio altera. Vol. I*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

Roth, Martha T, ed. *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, Vol. 12 (P)*. Chicago: Oriental Institute, 2005.

Sæbø, Magne. “Esther.” In Adrian Schenker ed., *Biblia Hebraica Quinta:*

Megilloth. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2004, pp. 73–96.

Silverstein, Adam. “The Book of Esther and the Enūma Elish.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 69, no. 2 (2006): 209–223.

von Spiegel, Friedrich. *Die Altpersischen Keilinschriften im Grundtexte mit Übersetzung, Grammatik und Glossar*. Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, 1862.

Wahl, H.M. *Das Buch Esther. Übersetzung und Kommentar*. Berlin: de Gruyter, 2009.

Waxman, Olivia B. “A Real Purim Story: How Hamantaschen Cookies Got Their Name.” *TIME*, 10 March 2017. https://time.com/4695901/purim-history-hamantaschen/.

Zimmern, H. “Zur Frage nach dem Ursprunge des Purimfestes.” *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 11 (1891): 157–169.



Esther and Purim

LEE Lydia (Fudan University)

Abstract: The history of every Jewish festival mentioned in the Hebrew Bible is found within the Pentateuch, except Purim, the establishment of which is recorded in one of the Megilloth, the Book of Esther. This article illustrates the secondary nature of MT Esther 9:20–32 within the book, before outlining various arguments for its pagan origin. In addition, with the help of several primary sources, such as the Second Book of Maccabees, the colophon of Septuagint Esther, and the rabbinic sources, we conclude that Purim has become one of the most important Jewish festival since the Hellenistic Period. Throughout the centuries, when the Jews were living under foreign rules, the topsy-turvy exhilaration accompanied by the celebration of Purim gave rare chances for the marginalized Jews to unleash their suppressed hope and desire.

Keywords: Book of Esther, Purim, Hebrew Bible, Hellenistic Period, Jewish Festivals

《马可福音》神圣逻辑中的上帝论

查常平（四川大学道教与宗教文化研究所）

摘要：在讨论了《马可福音》的神圣逻辑作为福音的内涵后，本文论述了其中作为永生的、天上的父与全能的上帝论。在马可看来，祂同时也是上帝之国中的上帝，即属于耶稣门徒共同体的上帝。正是在这个意义上，《马可福音》奠定了基督教初期神学的基础，值得汉语神学界的深入关注。

关键词：上帝论、上帝之国、神圣逻辑、《马可福音》

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202212_(19).0002

《马可福音》的神圣逻辑，乃是要探讨其中所呈现的人与上帝之间的公义关系。人借助什么样的存在才能实现与终极存在者的关联，这不仅是一切神学而且是马可企图回答的难题。《马可福音》1：1 节作为全书的绪论与序言部分（1：2-13）的序言，开宗明义就对此做出回应。什么是福音？[1] “Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ]”在希腊文中，“耶稣基督”用的是第二格。当其作为客体第二格（objective genitive）的时候，即是关于耶稣基督的福音。耶稣基督后来成为被宣讲的道、构成门徒宣讲的内容；当其作为主体第二格（subjective genitive）的时候，是起源于耶稣基督作为神子所宣讲的关于上帝

[1] “福音”是马可喜欢使用的术语之一，1：1、14、15，8：35，10：29，13：10，14：9，16：15。本文中凡是没有注明出处的，均引自《马可福音》。



的终末论救赎的福音。耶稣基督本身就是上帝的福音（1：14）[1]的宣讲者。从《马可福音》的整个内容看，福音就是作为无助的罪人通过耶稣基督包括他的医治、宣讲、受难与复活而得救的讯息。福音书所说的“福音”，还意味着耶稣在人间所做的一切及其遭遇的全部叙述。这就是保罗所传讲的“基督的福音”[2]、“主耶稣的福音”（帖后 1：8）。上帝为福音的作者、耶稣为福音的使者（1：1、14）、上帝之国的到来为其内容（1：15）。[3]难怪耶稣又称“上帝的福音”为“上帝国的福音”[4]、“天国的福音”[5]。

什么是“耶稣基督”的福音？按照基督教初期的传统，上帝的儿子来到世界为人的罪而死，使其在今生的罪得赦免而成为上帝之国的一员，成为“上帝的子民”[6]，将来在天上和上帝同住。当耶稣说“这福音”（14：9）的时候，他的意思指“福音既是关于耶稣的好消息，又是来于耶稣的好消息。”[7]福音是宣告而不是证明。再次，当马可以“耶稣基督福音”这一短语作为开篇宣告的时候，或许是要向他的读者说：“福音的开端”对于作为基督徒的生活意味着什么？那应当是新生命的开端。基督徒的新生命，就是在耶稣基督里和上帝与邻人相关联的生命。这也许是后来的抄本在“耶稣基督”后面加入“上帝的儿子”的原因。[8]因为，没有作为人子与神子的耶稣基督、没有作为上帝与人类的中保的耶稣基督，人

---

[1] 保罗称自己所传讲的也是“上帝的福音”（罗 1：1、15：16；林后 11：7；帖前 2：2、8、9；提前 1：11；彼前 4：17）；就福音的功用而言，它又是“和平的福音”（徒 10：36；弗 2：17、6：15）、“上帝恩惠的福音”（徒 20：24），“得救的福音”（弗 1：13）；就福音与时间的关系而言，它是“永远的福音”（启 14：6）。

[2] 罗 1：9、15：19；林前 9：12；林后 2：12、10：14；加 1：7；腓 1：27；帖前 3：2。

[3] Christopher D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p.48.

[4] 路 4：43，8：1，16：16。

[5] 太 4：23，9：35，24：14。

[6] 约 11：52；林后 6：16；来 4：9；彼前 2：10；启 21：3。

[7] John R. Donahue, Daniel J. Harrington, *The Gospel of Mark*, Minnesota: The Liturgical Press, 2002, p. 388.

[8] 1：11 节天上有声音说：“你是我的爱子，我喜悦你！”这也许是抄写者如此添加的依据。

就不可能与上帝发生公义的关联，也不可能与其他世界因子如自我、自然、社会（或邻人）、历史、语言、时空发生公义的关联。这就是《马可福音》要告诉他的读者的主题。

从 1：15 节（μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ）中所使用的介词 evn 和动词的现在连续命令式（μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε）可以发现：《马可福音》的信仰，意味着信徒与所信仰的对象之间的一种整全的存在论关系而不只是信徒在理智上的认同。这节也可以翻译为“你们要悔改，在福音中信。”耶稣吁请人要信的福音，又是“一个位格事件，上帝拯救的权能在耶稣里的在场。”因此，信是对上帝通过耶稣所完成的事工与终末论宣讲的回应，它伴随人的生命包括人的理智、情感与意志行动完全在伦理与宗教的意义上转向上帝，放弃对人的生命理智、生命情感、生命意志的信靠，“放弃对人的自我的信靠”[1]。它还是一种自由的、持续的顺服行动。这主要可以分为“宣讲的信仰”与“祈求的信仰”。“宣讲的信仰”，体现为门徒的委身，指“对耶稣所宣告的渐露端倪的国的相信接受，一种伴随伦理转向的回应，一种对耶稣作为国度的表达者的充满信任的信靠之委身（1:15）。……祈求的信仰，指具体的认信行动。凡是寻求国度权能工作的人都要求这样的信靠。”[2]这体现在耶稣的大部分神迹故事中，体现在对于这些神迹故事的完成者的回应中。神迹故事的完成者，指耶稣基督作为上帝的存在。在《马可福音》中，上帝是谁呢？

一、《马可福音》的上帝论

马可所关注的，是“上帝的世界在其中正在闯入人的世界这个事件”，是“上帝在耶稣身上成就的一切以及耶稣为人类所做的一切。……据说，马可想要表达的，

---

[1] Christopher D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, pp.49-53.

[2] Christopher D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p.228.



不是耶稣的言行而是关于耶稣基督（神子）的福音。其中，上帝与以色列同在的历史正如先知所宣告的那样已经开始实现。”[1]当上帝因耶稣基督而“闯入”人的世界后，自然的问题是这位“闯入者”是谁（——基督论：祂的所言所行）？祂与所来的世界是什么关系（上帝论：祂关于上帝的言说与彰显）？祂与人的世界是什么关系？[2]祂如何同上帝的世界及人的世界交通（圣灵论）？[3]该事件既然以上帝之道成为历史上的拿撒勒人耶稣为标志，它在犹太传统中如何定位（“历史逻辑”：祂与人的历史尤其是犹太传统的关系）？尽管这样提问的明确前提是基于《约翰福音》的宣讲，但在马可心目中的确存在着“道成肉身”的教义雏形。耶稣三次使用“我来”这个术语，每次都与传道（1：38）、赦罪（2：17，10：45）相关。祂来是为了传讲上帝之国的道，祂具有赦罪的权柄。

既然耶稣宣称来自上帝所在的地方，那么，这位上帝是谁呢？基督教系统神学的神观，将会对此做出系统的回答：上帝从七个方面把自己向人显明出来。这七个方面，可以总结为创世论、公义论、救赎论、灵降论、天国论、终末论、复和论。创世论（上帝言成世界）讨论上帝在过去如何创造世界、在现在如何护理世界、在将来如何更新世界（部分内容同复和论相重叠）；公义论讨论上帝与世界的关系，祂作为创造者与受造物之间的公义关系，尤其是与人这个受造物的关系；救赎论（Soteriology）讨论上帝与人的关系：上帝对于人的现在与未来的拯救；灵降论讨论上帝与圣灵的关系，圣灵作为上帝之灵如何与世界及其中的人发生关系；天国论讨论上帝的国度（“上帝之国”）：它如何在世界中生成（这部分涉及教会论问题）、它与基督徒的关系、它在未来如何达成（这自然转向终末论）；终末论讨论世界的终末与个人的终末（这自然转向复

---

[1] E.Schweizer, “Mark’s Theological Achievement”, in W. R. Telford (ed.), *The Interpretation of Mark*, Philadelphia: Fortress Press, 1985, p.46, 44.

[2] 这将在“《马可福音》的社会逻辑”中讨论。

[3] 耶稣基督的言行对于人意味着什么（“自我逻辑”：所谓的福音）？祂与自然是什么关系（“自然逻辑”）？祂与时间是什么关系（“时间逻辑”）？祂与语言的关系（“语言逻辑”：祂的言说的修辞特征）？

和论问题，或上帝如何在未来实现对于世界的救赎与更新）；复和论讨论上帝如何与世界的和好、世界如何回到创造之初的美善状态。这样的神观（或上帝论）可以命名为“七方同显论”。《马可福音》着重在天国论、终末论、复和论三个方面有所展开，并借助耶稣之言语与作为言说、表征出上帝本身的存在。那么，上帝究竟是谁呢？

1.1 永生的上帝 在同撒都该人讨论复活以及永生的教义的时候（12：18-27），马可的耶稣描绘了自己的上帝作为永生存在的特性。[1]撒都该人，把上帝理解为死人的上帝而不是活人的上帝，不能赐予人生命的上帝。相反，耶稣认为：上帝是“亚伯拉罕的上帝、以撒的上帝、雅各的上帝”（12：26）。这句经文出自《出埃及记》3：6：“אָנֹכִי֙ אֱלֹהֵ֣י אָבִ֔יךָ אֱלֹהֵ֥י אַבְרָהָ֛ם אֱלֹהֵ֥י יִצְחָ֖ק וֵאלֹהֵ֣י יַעֲקֹ֑ב ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς τοῦ πατρός σου θεὸς Αβρααμ και θεὸς Ισαακ καὶ θεὸς Ιακωβ”。在描述上帝与“你父亲的上帝，是亚伯拉罕的上帝、以撒的上帝、雅各的上帝”的关系之间，原文使用的是现在式动词，即上帝与这些列祖之间能够保持一种持续不断的、活生生的现实关系，因为祂是永生的上帝，祂并不因为亚伯拉罕的死亡而死亡，祂依然活在以撒、雅各的生命中。既然亚伯拉罕的上帝也是以撒、雅各的上帝，上帝就能够越过他们各自面临的死亡，能够在超越人的死亡中赋予人以生命，更能够在人存在的时候更新他的生命。正是基于这种对上帝的认识，耶稣相信祂受难后必要从死亡中复活。

这位永生的上帝，表征于耶稣的言语与行为之中。马可从动力学的意义上表述耶稣与上帝的绝对相关性，他没有把耶稣等同于上帝，而是把“上帝的行动确认为耶稣的行动”[2]，在耶稣的作为中理解上帝的作为。换言之，上帝的行动开始于耶稣所行动的地方。在存在论意义上，耶稣有一次把自己言说为《旧约》的耶和华

---

[1] 又参见拙文：《<马可福音>中耶稣与犹太宗教制度成员的关系》，《宗教学研究》，第 3 期，成都：四川大学道教与宗教文化研究所，第 171-176 页。

[2] Francis J. Moloney, *Mark: Storyteller, Interpreter, Evangelist*, Peabody: Hendrickson Publishers, 2004, p.129.



的“我是”（6：50b:ἐγώ εἰμι）。这个语词，既指永生上帝的在场[1]，又是指有权柄胜过大海的恐惧的上帝。[2]耶稣这种对于自然的权柄（可 4：35-41，6：45-52），正说明祂与作为创造者的上帝的绝对相关。正是在这种神迹叙述中、在对于神子、基督、主之类语词的修辞使用中，马可回答耶稣与上帝的关系问题，从而回答耶稣是谁、进而回答上帝是谁、人是谁的难题。“随着故事的展开，我们看到上帝在耶稣身上异常完全而直接的作为，以至于不可能不把耶稣思想为上帝。行医治的是耶稣。人们怎样和上帝之国保持一致，这取决于他们怎样保持与耶稣一致。施行拯救的是耶稣。如果这位耶稣不是真正的上帝，那么，上帝就会成为背景中的一个抽象人物。而且，那爱我们、我们应当崇拜的正是耶稣。不过，正是耶稣而不是这一位上帝才是我们的主。”[3]基督教传统中的神学家们，由于选择耶稣基督为自己的终极信仰，因而大多像这样从子与父的相关性方面展开关于上帝的言说，但他们并不忽视两者的绝对差别。

1.2 天上的父 在人与上帝绝对差别的意义上，上帝是人“在天上的父”（11：25-26）。祂是“父”，所以祂聆听那些重生之人的祷告，祂饶恕人的过犯，祂赐予人去饶恕他人以能力；祂是“在天上”的父，所以祂有自己的意志。祂的意志绝对差别于人的意志。在这点上，耶稣作为人子也承认自己与天父的绝对差别。马太的耶稣，把上帝宣讲为“我们在天上的父”（太 6：9）。父与子的绝对差别导致祂们拥有不同的意志，这并不违背三位一体的一体性（the unity of the Trinity），而是对于三位一体的三个位格（the three persons of the Trinity）的差异的彰显。正是基于此，耶稣甚至不知道自己将来再临的时间；父作为时间的起点的创造者，同时也应当是时间的终点的设定者。当还在地上的时候，耶稣当然不知道“在天上”的父何时把将来引向终结（13：32）。耶稣深知自己作为子与父的这种绝对差别，

---

[1] 创 15：1，26：24，46：3；赛 41：13-14，43：1、3。

[2] 出 14-15，申 7：2-7。

[3] William C. Placher, *Mark*, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2010, p. 25.

祂以全能的上帝为对象向其祷告呼求说："阿爸，父啊！在你凡事都能，求你将这杯撤去。然而，不要从我的意思，只要从你的意思。"（14：36）祂愿意使自己作为子的意志屈从于作为天父上帝的意志。

论到耶稣在祷告中称"阿爸，父"的历史性，菲茨迈尔（Fitzmyer）写道："在前基督教的文献或第一世纪巴勒斯坦犹太教中没有证据表明：'阿爸'被一个人在任何意义上用作指上帝个人性的言述，因此，耶稣称上帝为'阿爸'或'父'乃是一种新现象。这种用法最早的证据，保留在保罗的另一封希腊文书信（加 4：6）中。该书信写于一世纪五十年代中期。它也许是对于耶稣本人所言说的祷告之传统的回应，后来记录于《马可福音》14：36 节。"[1]有研究表明：在其他同时期的犹太文献中，也发现了称上帝为"阿爸"的语段。尽管如此，但"在这里，耶稣的确满怀激情地向祂感觉亲密的那位祷告——无需尝试从阿爸一词引出进一步的结论。"[2]当然，耶稣能够向上帝祷告，也显明了祂们两者之间的绝对相关性的规定性。在马可看来，上帝作为父在耶稣作为子的身上的旨意，就是子只有在受难后才有复活的荣耀、只有在十字架神学之后才有荣耀神学。耶稣明白父的这种心意，一方面祂感到"惊恐"、"极其难过"、心里忧伤，这是耶稣作为人完全正常的反应。祂在这些深度的否定性生命情感经验中实现和人的认同，祂经历了人在苦难中的情感经验。此外，耶稣之所以有如此强烈的反应，还因为在耶稣心里有两种意志的抗争："没有人的意志，基督将不会是完全的人；没有上帝的意志，祂不会是完全的上帝。因此，在客西马尼，这个人有双重意志，而且一个会与另一个争斗。"[3]"耶稣将自己和门徒分离出来，祂在祷告将这杯拿走时灵魂的悲痛，父在差遣天使增添祂力量中给出的关怀性的回应，这位主三次发现祂的门徒在睡觉而不是和祂一同祷告的孤独，最后决心直面那位背叛者所表现出来的勇气，所有这些都源自不同的福音书。这

---

[1] See Eugene LaVerdiere, *The Beginning of the Gospel: Introducing the Gospel According to Mark*, Minnesota: The Liturgical Press, 1999, vol.2, p.245, note 36.

[2] William C. Placher, *Mark*, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2010, p.207.

[3] William C. Placher, *Mark*, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2010, p.209.



种综合人的受难、上帝的给力、孤独的自我给予所达成的巨大果效，使耶稣受到那些相信祂的人的爱戴。”[1]另一方面，祂需要甘心顺服、死在十字架上。祂相信上帝作为父的意志高于自己的意志。

同时，这位和子绝对差别的父，也与子绝对相关。耶稣从终末论的角度指出："凡在这淫乱罪恶的世代，把我和我的道当作可耻的，人子在祂父的荣耀里，同圣天使降临的时候，也要把那人当作可耻的。”（8：38）也就是说，那些在今生以耶稣及其宣讲之道为可耻的人，在将来耶稣再临的时候也要被当作可耻的。因为，人子与祂的父享有共同的荣耀。人如何回应耶稣和祂的道，也是在如何回应差遣祂来的那一位；凡接待祂的，不是接待祂，乃是接待差祂来的那位父（9：37）；人怎样对待耶稣，将表明他们怎样对待上帝，进而表明他们具有一位什么样的上帝，也表明他们之间有着什么样的关系。这里，不难发现人人关系中内含人神关系的意涵。

1.3 全能的上帝 上帝是永生的上帝，是“天上的父”，是因着耶稣基督和人绝对相关又绝对差别的那一位。从绝对差别方面言，全能性乃是上帝在意志方面表现出来的属性。耶稣对此深信不疑。在回答门徒关于谁能够得救的时候，耶稣说："在人是不能，在上帝却不然，因为上帝凡事都能。”（10：27）上帝为人的得救开启了无限的可能性，即使像财主那样无法摆脱财产奴役的人也不例外；在作为子向父最后祷告的时候，耶稣呼求上帝说：“阿爸，父啊！”（14：36）在作为人子的耶稣心中，全能的上帝本来有能力可以不让耶稣受难；但是，在作为神子的耶稣心中，遵从父的旨意构成了祂的天职。事实上，福音书的叙述表明：上帝的大能，就在于祂能够使自己成为苦弱，成为在死亡中、在人的最低处与人绝对认同的那一位，成为在这种绝对认同中首先让子复活、最终让人复活的那位永生的上帝。对此，连那些多年侍奉上帝的撒都该人都不明白，因而他们其实不知道自己在侍

[1] Raymond Brown, *Death of the Messiah*, New York: Doubleday, 1994, vol., p.216.

奉一位什么样的上帝（12：24-27）。难怪他们在现实生活中寻求对于罗马帝国文化的信靠，依附于罗马巡抚彼拉多的势力！从绝对相关方面言，上帝的大能（14：62），也将赋予人子以大能（13：26），也赋予相信祂的大能的人以能力。耶稣对被哑巴鬼附着的孩子的父亲说："你若能信，在信的人，凡事都能。"（9：23）

这种全能的上帝观，和《旧约》的启示一脉相承。在《出埃及记》中，它体现为至圣主（根据英文 Jehovah，音译为"耶和华"）[1]让埃及法老的心硬事件中。[2]至圣主降十灾于法老和埃及人，并在其完全承受了这些灾难后才让以色列人离开埃及、去旷野崇拜祂。所有这些事件，旨在回答法老的问题："至圣主是谁我当遵从祂让以色列离开呢？"（出 5:2）[3]作为全能的上帝，至圣主向亚伯拉罕、以撒、雅各显现，但他们还不知道至圣主是祂的名（出 6:2）。对于以色列人而言，祂是全能的拯救者[4]、医治者[5]、供应者（出 16:12）；对于法老和埃及人而言，祂是施行公义审判的全能的上帝（出 7:1-5，12:27）。换言之，至圣主在以色列人与埃及人身上所行的神迹奇事，都是在宣告祂作为全能上帝的身份。

二、上帝之国中的上帝

这位全能的天上的父、永生的上帝在哪里呢？马可回答在上帝之国中。《马可福音》中，"耶稣传讲与教导的中心，是同终末论难解难分的上帝之国——上帝的统治眼下正在闯入。然而，在现在与未来的终末之间、在个人与团体之间、在政治与属灵之间还存在着某种辨证的关系。作为最早的福音，马可的福音反应出

[1] 将英文 Jehovah 音译的"耶和华"翻译为"至圣主"，是笔者慎思的结果，以表明祂与受造物之间的绝对差别。夏娃犯罪就是基于模糊这种绝对差别（《创世记》3:5）。

[2] 《出埃及记》4:21，7:13、22，8:15、19、32，9:7、12、35，10:20、27，11:10,14:4、8、17-18。

[3] 《出埃及记》7:5、17，8:10、22-23，9:14,10:2，12:12。

[4] 《出埃及记》6:6-8，12:36、51,13:3、9、16,14:30-31。

[5] 《出埃及记》15:26。



对于这种国度的强调。它也可以被当作受难中的中间终末论伦理。"[1]在马可的耶稣的教导中，上帝之国存在着现在与未来的张力。"它是现在的又是要来的，它活动在我们心中但我们依然等待它的来临。"[2]马可在时间的现在与未来之间谈论上帝之国。"因为，很明显：耶稣把这国度经历和理解为一种终末论的张力——即一种在已经经历的终末论的现实与国度即将来临、又盼望但还没有实现的达成之间的张力（例如参见太 11：5/路 7：22，太 13：16 以下/路 10：23 以下及太 6：10/路 11：2，可 14：25 等段落）。此外，这种终末论的张力还是圣灵的功用：因为祂经历了圣灵的丰满，因为祂把祂的驱魔赶鬼理解为神的能力果效在祂身上并通过祂做工。祂的结论为：这就是上帝末世统治的彰显、国度的彰显（太 12：28）。"[3]

现在中的上帝之国意味着：通过耶稣的言语、作为，上帝已经在人世间男女的生活、心灵、心智中实施治权。"所谓上帝之国，就是耶稣领导的宗教运动。耶稣把'上帝之国'一词用于主，表达的是上帝作为一种力量显现在跟从祂的一群人中的事实"[4]，如《路加福音》11：20 所表明的那样。这就是多德所说的"实现了的终末"，或称为"现实的终末论的神学"。马可把耶稣最初在加利利的宣讲称为上帝的福音。这福音的内容为：因耶稣的来到，上帝之国已经临在于人的世界："日期满了，上帝的国从此临近了！你们当悔改，信福音。"（1：15）[5]福音的起点，开始

---

[1] Richard A. Burridge, *Imitating Jesus: An Inclusive Approach to New Testament Ethics*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2007, p. 167.

[2] Francis J. Moloney, *Mark: Storyteller, Interpreter, Evangelist*, Peabody: Hendrickson Publishers, 2004, p.79, n.18.

[3] James D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament*, London: SCM Press, 2006, p.229.

[4]ブラッド·ヤング　ダヴィッド·ビヴィン『主の祈りのユダヤ的背景』(河合一充訳)，东京：ミルトス，1998，p.87.

[5] 或译"时候满了。上帝的国近了。你们要归回上帝、在福音中信！"池田博译：新約聖書，东京：幻冬ルネッサンス，2011；《新约圣书》将这后半句翻译为："你们要悔改、在福音中信。"其译注为："这里暗示'福音'与其说是对象性的、不如说是生存的空间乃至场所。所谓'信'，指对上帝和耶稣拥有的彻底的信

于耶稣对于上帝之国的宣讲，开始于人聆听了这种宣讲后悔改归向上帝的行动。“近”在希伯来语中，“与其应当理解为时间的含义、不如应当理解为空间的含义。这是一个内含着在物理上接近的惯用句。”[1]

未来中的上帝之国意味着：上帝尽管在耶稣的位格中惠临人类但上帝之国还没有完全达成。因为，耶稣的再来、审判属于历史中的未来事件。这种未来事件，最终的决定权依然掌握在上帝手中；因为，上帝之国还包括耶稣审判后降临的“新天新地”。“上帝之国是神圣的、未来的、超越的实体。这实体是上帝之国带来的，我们只能为它的到来而祈祷（‘愿你的国降临’），在盼望中等待它。在耶稣的生活、侍奉中，上帝之国尽管已经得到开启，但它的完全实现还在未来；它是超越的，因为作为神圣和未来的实体，它将超越人的思想与语言的限制。因此，在谈论上帝之国的完全的时候，人们被迫使用想象的语言，”[2]或者像耶稣那样使用象征性的语言。“在上帝之国（可 4：1-34）的比喻中，耶稣通过丰足的收割（见 4：8、20、29）、完全长大的芥菜树（4：32）的意象强调它的未来向度，同时也注意到它的现在或过去已经开启的向度。《马可福音》中耶稣的许多医治与赶鬼行动，最好理解为是对完全显明的上帝之国的预示和暗示；祂的智慧的教义，其目标是为了帮助敬虔的人‘进入上帝之国’（见 9：43-48）；它关于婚姻与财富（见 10：1-31）急进的教义，部分建立在如下的信念基础上：上帝之国是最重要的实体，其完全的来临意味着向上帝最初的创造计划的回归（见 10：6-8）；复活乃是复和的末世事件的一部分，而各种末世事件标志着上帝之国完全的来临（见但 12：1-3）。”[3]

在回答门徒关于谁还能得救（10：26）的提问中，耶稣的教导表明上帝才是

靠。”新约圣书翻译委员会译，东京：岩波书店，2006，p.5.

[1] ブラッド·ヤング　ダヴィッド·ビヴィン『主の祈りのユダヤ的背景』(河合一充訳) ，东京：ミルトス，1998，p.92.

[2] John R. Donahue, Daniel J. Harrington, *The Gospel of Mark,* Minnesota: The Liturgical Press, 2002, p. 381.

[3] John R. Donahue, Daniel J. Harrington, *The Gospel of Mark,* Minnesota: The Liturgical Press, 2002, pp.380-381.



自己国度的唯一之主："人类没有权能或权柄闯入上帝君临的在场。无人能够借助他或她自己的权柄进入上帝之国度——但是，凡事对于上帝都是可能的（27）。耶稣的所是、所言、所行的一切都依赖于上帝。祂传讲的上帝之国的核心，并非指向耶稣的位格。马可的耶稣故事，其中心是宣讲上帝作为王的来临。耶稣无可争辩地就是其生、死与复活都发生在国度的那位。不过，这个国度，是上帝之国度而不是耶稣的国度。"[1]这种结论，基于上帝与耶稣的绝对差别的神学观念，基于耶稣是把人引向上帝的那位的中保神学观念。另一方面，马可确定了耶稣与上帝之国的紧密联系，人对待耶稣的态度呈现出他对待上帝之国的态度，因而也呈现出他对待上帝的态度。"拒绝耶稣的宣讲就是不信（6：1-6），将耶稣的行为等同于撒但将被排除在永生之外（3：28-30），人在最后审判中的命运取决于他对耶稣的接受或弃绝（8：35-8），同时，跟随耶稣将在今生和来世得着奖赏（10：28-31）。因此，凡是友善地回应耶稣的人，就是'离上帝的国不远了'（12：34）或'是等候上帝国的'（15：43）。"[2]上帝之国，因为耶稣的宣讲、事工、受难与复活而临在于人类。这位拿撒勒人耶稣，不仅是上帝福音的宣讲者，而且是其见证者、实践者。不过，马可并没有把上帝之国完全等同于教会。在他眼中，上帝之国，乃是通过与耶稣发生关联而形成的门徒共同体。教会仅仅是这种门徒共同体的表征。换言之，上帝之国中的上帝，其实是一个共同体的上帝。

总之，《马可福音》以福音为神圣逻辑的核心内容，在通过耶稣基督所连接的神人关系中把上帝启示为永生的、天上的父与全能的上帝。在马可看来，这位上帝，同时也是上帝之国中的上帝，即属于一个门徒共同体的上帝。正是在这个意义上，《马可福音》奠定了基督教初期的神学基础，值得汉语神学界的深入关注。

[1]Francis J. Moloney, *Mark: Storyteller, Interpreter, Evangelist*, Peabody: Hendrickson Publishers, 2004, p. 128.
[2]Christopher D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p.48.

参考文献

Brown Raymond, *Death of the Messiah*, New York: Doubleday, 1994.

Burridge Richard A., *Imitating Jesus: An Inclusive Approach to New Testament Ethics*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2007.

Donahue John R., Harrington Daniel J., *The Gospel of Mark*, Minnesota: The Liturgical Press, 2002.

Dunn James D. G., *Unity and Diversity in the New Testament*, London: SCM Press, 2006.

Marshall, Christopher D., *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Moloney Francis J., Mark: *Storyteller, Interpreter, Evangelist*, Peabody: Hendrickson Publishers, 2004.

Placher William C., *Mark*, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2010.

Schweizer E., "Mark's Theological Achievement", in W. R. Telford (ed.), *The Interpretation of Mark*, Philadelphia: Fortress Press, 1985.

Verdiere Eugene La, *The Beginning of the Gospel: Introducing the Gospel According to Mark*, Minnesota: The Liturgical Press, 1999.



The Concept of God in the Divine-logic of Mark's Gospel

ZHA Changping (Sichuan University)

Abstract: After this paper discusses the significance of the gospel in the Divine-logic of Mark's Gospel, it treats with the concept of God who is an eternally living, Father in heavens and almighty one. In Mark's mind, He is also God in the Kingdom of God, belongs to that of Jesus disciple's community. Mark's Gospel, therefore, gives a basis of the theology of earlier Christianity. It is worthy for Sino-theology today to delve into this Gospel.

Keywords: Concept of God, God's Kingdom, Divine-logic, Mark's Gospel

东方使徒文献与景门尚医传统

朱东华（清华大学人文学院）

摘要：在中古时代的欧亚大陆，有一个沿着丝绸之路建构起来的经济—文化网络，而景教徒无疑是其中比较活跃、贡献较大的群体之一。中外学者很早就注意到了景门尚医、多医、擅医的特点。在景教徒深度参与丝路沿途的命运共同体建构过程中，医药活动无疑是其中相当重要的组成部分，或者说是其深度参与的重要形式。正是因为他们的尚医、多医和擅医，景教徒在其所在社会中获得了人们的尊重和支持，他们也因此而取得了多方面的成就，为多元相容、患难相交、荣辱与共的命运共同体建构，做出了自己独有的贡献。本文旨在勾勒景教尚医传统的诸种表现，并在阐释东方叙利亚使徒文献的基础之上，探索景教尚医理念的特征、内涵与思想基础，从而阐明景教尚医传统的形成依据。

关键词：景教、东方使徒文献、尚医传统

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202212_(19).0003

一、景教尚医传统的诸种表现

关于景门尚医、多医、擅医的种种表现，中外学者已有不少探讨。在此我们先做一个概要性的梳理和总结：



首先，值得注意的是波斯的医药学校以及景医世家。早在公元 3—6 世纪，萨珊波斯境内的贡德沙普尔（Gundeshapur）便已逐步成为景教的一个学术中心，医药与哲学、神学、天文一起，成为其教学与研究的重点领域；希腊、印度乃至中国的医药书籍，也在此被翻译成了叙利亚语、波斯语和阿拉伯语。贡德沙普尔医药学校的毕业生中，最负盛名的莫过于景医世家伯克提苏（Bukhtishu family）了。伯氏家族效力于哈里发宫廷数百年，深得哈里发的信任，故其不仅对景教医学，而且对伊斯兰医学，均有重要贡献。[1]哈里发御用景教名医的传统一直沿袭了下来。正是凭借其在宫廷的影响力，景医伊本·瓦斯提（Ibn al-Wâsiṭi）得以于 1092 年被任命为大主教，并于 1105 年撤销了反基督徒的措施。12 世纪的巴格达景医伊本·蒂尔米德（Ibn al-Tilmîdh）训练了大批医生，这些医生日后很好地融入了穆斯林社会。在那个时代，基督徒医生带着穆斯林学生，这样的做法也很流行。这些功成名就的人物，可以很容易地在传记辞典中查到，但这并不能掩盖这样的事实：医药领域和行政领域一样，竞争极为激烈。景教徒尽管只是少数，但凭借其专业技能而得到了社会认可，而且他们力图维护自己在社会中的特权地位。[2]

其次，我们要特别提及中国唐代宫廷、军队及教会中的景医。随着景风的东扇，一些擅长医术的景士也相继来华，这其中既有为让皇帝李宪疗疾的僧崇一，也有为唐高宗刺头出血、治愈目疾的侍医秦鸣鹤：

> 高宗末年，苦风眩头重，目不能视。则天幸灾逞己志，潜遏绝医术，不欲其愈。及疾甚，召侍医张文仲、秦鸣鹤诊之。鸣鹤曰：“风毒上攻，若刺头出少血，则愈矣。”则天帘中怒曰：“此可斩！天子头上岂是试出血处耶？”鸣鹤叩头请命。高宗曰：“医之议病，理不加罪。且我头重闷，

[1] Mordechai Feingold, *History of Universities: Volume XXVII/1*, Oxford University Press, 2013, pp.10-11.

[2] Michael Angold (ed.), *The Cambridge History of Christianity, Volume 5: Eastern Christianity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp.396-397.

殆不能忍，出血未必不佳。朕意决矣。”命刺之。鸣鹤刺百会及脑户出血。高宗曰：“吾眼明矣。”（刘肃《大唐新语·谀佞》）[1]

中国医学史家马伯英援引陈垣的观点，认为僧崇一是景教徒医生，并且推测侍医秦鸣鹤也是景教徒。他又援引亨利·玉尔《古代中国闻见录》以及德国学者夏德之言，认为景教徒多擅医术，而且他还认为唐末著名外科医生“蔺道者”（约 790—850 年）很可能是一位会昌灭佛后遣散流离而隐居到江西宜春钟村的景教徒。[2]此外，我们还要提及汾阳王郭子仪麾下的伊斯（景教碑称其“艺博十全”，意即具备“十治十愈”的高超医术）。[3]景教碑文还述及伊斯每年召集各教堂的神职人员，在教节日的时候举行各种慈善活动：“馁者来而饭之，寒者来而衣之，病者疗而起之，死者葬而安之。”[4]这其中即包括为患者疗治疾病的活动，可见景教尚医之一斑。

同样，在元代，蒙古大汗的御医中也不乏景医的身影，比如马薛里吉思的祖父、外祖、父亲皆为汗廷太医，其本人也因祖传“舍里八”药方而登荣显（钦受宣命虎符怀远大将军、镇江府路总管府副达鲁花赤）。马伯英认为“舍里八”此药影响中医甚大，元代名医朱丹溪多用以入药。[5]此外，我们还需提及的是景教世家子弟爱薛（Ise），其以语言、医术之专长，代父应召，效命汗廷六十余载，先后执掌崇福司（教务）、广惠司（医务），以至封秦国公、追封拂菻忠献王，可谓景门之典范。据《元史》等史料记载，至元二十年（1283 年），爱薛奉命副孛罗丞相出使伊利汗国，并充译人（怯里马赤）。大汗派出以显贵大

---

[1] 刘肃：《大唐新语》，北京：中华书局，1984 年，第 141-142 页。

[2] 马伯英：《中国医学文化史》（下），上海：上海人民出版社，2010 年，第 300-308 页。参看黄兰兰：“唐代秦鸣鹤为景医考，”《中山大学学报》（社会科学版）2002 年第 5 期，第 61-67 页。

[3] 参看聂志军：“景教碑中‘伊斯’也是景医考，”《敦煌学辑刊》2008 年第 3 期，第 119-127 页。

[4] 吴昶兴：《大秦景教流行中国碑：大秦景教文献释义》，新北市：橄榄出版，2015 年，第 36 页。

[5] 马伯英：《中国医学文化史》（下），第 312 页。



臣为首的高级使团在伊利汗国受到高度重视，《史集》中作为大事予以记载；在梵蒂冈档案中有 1285 年阿鲁浑汗致教宗信函的拉丁文本，信中提到了大汗派来的使者 Ise terchiman，即爱薛怯里马赤（kälämči 通事）。[1]孛罗丞相被留在伊利汗国，享有极高的地位和礼遇；爱薛则带着阿鲁浑汗献给大汗的礼物宝装束带等回朝。爱薛途遇战乱，逾两年方才返回大都。元世祖对其归来大加赞誉："孛罗生吾土、食吾禄而安于彼，爱薛生于彼、家于彼而忠于我，相去何远耶！"即拜平章政事，固辞不受。二十四年六月，擢为秘书监。二十六年，置崇福司，"掌领马儿·哈昔、列班·也里可温、十字寺祭享等事"，以爱薛为崇福司使（从二品）。元世祖对爱薛日益亲信，时常召见，他也能提出许多利国利民的建议，如谏止迁移原燕京南城居民以实大都新城，请赐宿卫士庐舍，下令禁止猎杀怀胎鹿及幼鹿，设立广惠司，给在京贫穷残疾者赈济、治病等。[2]

显然，爱薛倡立并掌领广惠司，医治和救济穷苦百姓，是景教一以贯之的尚医传统和慈善行动在新时空中的继承和发扬。景教徒凭借自己的一技之长，积极融入当地社会，并最终赢得了当地人民的尊敬和支持。元世祖对爱薛的赞誉，发人深省地指出了景教徒的在地化观念，而在其背后，无疑也有着景教徒令人肃然起敬的天职观或使命观。

二、使徒文献与景教尚医传统的形成

景教作为基督宗教之一脉，其尚医传统可以直接追溯到叙利亚基督教的使徒文献。按照叙利亚基督教的使徒统绪，景教源自多马（ܡܪܝ ܬܐܘܡܐ），多马传于阿岱（ܡܪܝ ܐܕܝ），阿岱再传马睿（ܡܪܝ ܡܐܪܝ），其中多马属十二使徒之一，而阿岱、马睿则名列七十使徒之中。使徒统绪对教会传统的形成具有重

[1] Cf. P. Pelliot, *T'oung Pao*, Dec. 1914, pp. 638-640.

[2] 白寿彝主编：《中国通史》（修订版），第八卷下册，上海：上海人民出版社，2004 年，第 490-491 页。同时参看韩儒林：《穹庐集》，石家庄：河北教育出版社，2000 年，第 112 页。

要的规范作用，在景教尚医传统的形成方面也是如此。接下来我们就扼要地探讨一下叙利亚使徒文献的相关思想。

在 19 世纪末发现的多种叙利亚语文献中，有 3 世纪的《多马行传》、5 世纪的《阿岱垂范》（或《阿岱学则》）以及《马睿行传》。这三种文献分别体现了景教（东方叙利亚基督教）使徒统绪中“耶稣—多马”环节、“多马—阿岱”环节、“阿岱—马睿”环节以及“马睿—法主世系”环节的成功构建。它们环环相扣，构成了一脉相承的完整链环。虽然这些文献带有虚构性质，但几位作者却费尽心血将之前的事迹重新加以整合，其所援用的神学信念和文学母题，汇聚着基督教传教士的理想形象，并将其按到了这些使徒身上。这些文献反映了信徒对这几位具有英雄气概的使徒的倾慕之情。[1]因此，上述三种文献可视为东方叙利亚基督教形塑自身传统的最为原初、最为基础的一种努力，因而具有重要的学术价值。

尤其值得注意的是，医治主题是叙利亚使徒文献中贯穿始终的主脉。而多马、阿岱、马睿等人的医者形象，则直接承续了《新约》中耶稣的“良医”形象。

1、《新约》中的医者形象

据学者统计，《新约》中有 17 个耶稣治愈顽疾的事例，其中包括治愈眼瞎、耳聋、哑巴、瘸腿、麻风病，等等。这种种的治愈能力，乃是见证耶稣弥赛亚（弥施诃）身份的“记号”。而《使徒行传》则多处述及使徒奉耶稣弥施诃之名治愈疾病，从而彰显使徒身份的权威性。不过，治愈奇迹很少直接诉诸于使徒本人，而且他们在传道过程中也很少特别强调耶稣的治愈力量，而是强调信众的悔改和耶稣的救恩。至于说使徒书信（尤其是保罗书信），则较少提及这方

[1] Amir Harrak, *The Acts of Mār Mārī the Apostle*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005, p. xxxi.同时参看莫菲特：《亚洲基督教史》，香港：基督教文艺出版社，2000 年，第 28 页。



面的事情。[1]总的来看，《新约》所谓的治愈基本上都是灵性上和仪式性的疗救。当然，也有极个别的情况例外，比如保罗曾经对提摩太说：

ܘܡܟܝܠ ܠܐ ܬܫܬܐ ܡܝܐ ܐܠܐ ܚܡܪܐ ܩܠܝܠ ܐܫܬܝ ܡܛܠ ܐܣܛܘܡܟܟ ܘܡܛܠ
ܟܘܪܗܢܝܟ ܐܡܝܢܐ

“你的胃不大好，你又常常生病，不要再喝水了，不妨用点酒。”（提摩太前书 5：23）

显然，正如金口约翰所言，身体的软弱与灵魂的软弱一样会伤害一个人，为了健康的原因是可以喝一点酒的。不过，保罗并不允许提摩太为了享乐而嗜酒，而是只让他喝适中的、有益健康的分量。[2]保罗在此考虑更多的是自然的身体治疗。相比之下，叙利亚使徒却十分强调医治的主题，而且他们强调医救合一、身心兼治，可以说是继承了耶稣的良医理念并加以发扬光大了。

2、《多马行传》的医救合一、身心兼治思想

《多马行传》以医治主题为主线，其中称呼耶稣和多马为“医生”。《行传》第一幕述及多马在珊达鲁克城时，曾经出席君王独生女的婚宴。期间多马传布福音，其结果是新娘、新郎决意持守童贞，由此一幕而引出“耶稣是患病灵魂的医者（ܐܣܝܐ ܕܢܦܫܬܐ ܟܪܝܗܬܐ）”、通过禁欲来获得身心救治的主题。第二幕叙述多马为印度君主谷纳法（Gudnaphar）修建了一所并非人间、而是天上的宫殿，期间他将君主用于修建宫殿的钱财分给了穷人，他为这些穷人治病赶鬼，并向他们传布“新神”的福音。他的仁爱、他的不计酬报的医治、他的苦行和他

[1] Cf. Gary B. Ferngren, *Medicine & Health Care in Early Christianity*, Baltimore, US: Johns Hopkins University Press, 2009, pp. 65-68.

[2] 彼得·郭尔迪编：《古代基督信仰圣经注释丛书（新约篇 X）：歌罗西书、帖撒罗尼迦前后书、提摩太前后书、提多书、腓利门书》，朱东华、林梓凤译，台北：校园书房出版社，2007 年，第 306 页。

的敬虔，已然令众人相信他是——

ܫܠܝܚܐ ܕܐܠܗܐ ܚܕܬܐ ܕܐܬܐ ܠܗܢܕܘ. ܥܒܕܗ ܕܐܠܗܐ ܩܕܝܫܐ ܕܟܢ ܡܬܩܪܐ: ܘܡܚܝܢܐ

ܕܢܦܫܬܐ ܕܐܬܝܢ ܠܘܬܗ ܐܬܝܢ: ܘܡܐܣܝܢܐ ܕܦܓܪܐ ܐܝܠܝܢ ܕܡܢ ܒܥܠܕܒܒܐ ܡܫܬܢܩܝܢ

来到印度的新神使徒，神圣阿罗诃的仆人，并因此获得称号：归向他的一众灵魂的“生命赐予者”，“被敌人折磨的身体”之治疗师。[1]

此后多马为决意皈依的众人举行洗礼、圣餐礼，他在发表长篇布道时，特别提及了魔鬼作祟而致使众人得病的主张。第三幕则详述了多马奉上帝之名制服黑蛇、令青年起死回生的故事。第五幕又述及多马为多年受魔鬼纠缠、折磨的妇女驱魔赶鬼，并奉圣父、圣子、圣灵之名为其施洗。第七幕叙述多马应马兹岱王的请求，为其医治瘫卧在床上的妻子和女儿。同样地，多马这次驱魔治病，也是以耶稣弥施诃的名义（“用你的生命之油涂抹他的羊群，将其疾病除去”）。因此，多马不是一般的医生，他采取的是礼仪性治疗——医救合一、身心兼治。用多马临终前的话说，傅圣油、洗礼、圣餐礼乃是灵魂与身体的疗治。圣油含有“那蕴含在弥施诃身上的隐秘力量”，它能够疗治陈年伤痛，改变身体的虚弱。多马甚至称呼圣油为“弥施诃之名”，拿“弥施诃（ܡܫܝܚܐ）”与“油（ܡܫܚܐ）”的词根做文章（两者均由“傅油”（ܡܫܚ）这一动词引申而来）。多马还说：弥施诃是生命的赐予者（ܡܚܝܢܐ），洗礼则是“生命的记号（ܪܘܫܡܐ）”。[2]总之，使徒多马的医救合一、身心兼治的思想，是《多马行传》的主旨之一。他的这一思想，深刻地影响了阿岱、马睿等人，并进而为景教尚医传统奠定了基础。

[1] Aho Shemunkasho, *Healing in the theology of Saint Ephrem;* Piscataway, NJ: Gorgias, 2004, p.34.

[2] A. F. J. Klijn, *The Acts of Thomas: introduction, Text, and Commentary*, Second revised edition, Leiden: E. J. Brill, 1962, pp. 149-158、161、167、173、183、188、204、217、228、267、289、290.



3、《阿岱垂范》的因信得救、医救合一思想

《阿岱垂范》（ܡܠܦܢܘܬܐ ܕܐܕܝ ܫܠܝܚܐ，又称《阿岱学则》）的中心思想是埃德萨君主阿伯迦王（ܐܒܓܪ ܡܠܟܐ Abgar the King）致信耶稣，邀其前来为自己治病，而耶稣则在复活升天之后，通过使徒多马差遣使徒阿岱前往埃德萨行医治病并且传道，从而建立教会。《垂范》最后还述及阿岱的临终训诫以及阿该（ Aggai）继任的情景。综观整部《阿岱垂范》，我们可以说，其中“因信得救、医救合一”的思想，乃是一条贯穿前后、结构全文的重要线索。我们可以特别关注以下几个环节：

其一、阿伯迦王写信时，称呼耶稣为“良医（ ܐܣܝܐ ܛܒܐ ）”。他在信中这样写道：

ܡܪܝ ܫܠܡ. ܫܡܥܬ ܥܠܝܟ ܘܥܠ ܐܣܝܘܬܟ. ܕܠܐ ܗܘܐ ܒܣܡ̈ܡܢܐ ܘܒܥܩ̈ܪܐ ܡܐܣܐ ܐܢܬ. ܐܠܐ
ܒܡܠܬܟ ܡܥܘ̈ܪܐ ܡܦܬܚ ܐܢܬ. ܘܠܚܓܝ̈ܪܐ ܡܗܠܟ ܐܢܬ. ܘܠܓܪ̈ܒܐ ܡܕܟܐ ܐܢܬ. ܘܠܚܪ̈ܫܐ ܡܫܡܥ
ܐܢܬ. ܘܠܪ̈ܘܚܐ ܘܠܒܪ ܐܓ̈ܪܐ ܘܡܫܬܢܩܐ: ܒܗ̇ ܒܡܠܬܟ ܡܐܣܐ ܐܢܬ. ܐܦ ܡ̈ܝܬܐ ܡܩܝܡ ܐܢܬ. ܘܟܕ
ܗܠܝܢ ܬܕܡ̈ܪܬܐ ܪ̈ܘܪܒܬܐ ܫܡܥܬ ܕܥܒܕ ܐܢܬ. ܣܡܬ ܒܪܥܝܢܝ. ܕܐܘ ܐܠܗܐ ܐܢܬ ܕܢܚܬܬ ܡܢ ܫܡܝܐ
ܘܥܒܕܬ ܗܠܝܢ ܐܘ ܒܪܗ ܐܢܬ ܕܐܠܗܐ ܕܗܠܝܢ ܟܠܗܝܢ ܥܒܕ ܐܢܬ. ܡܛܠ ܗܢܐ ܟܬܒܬ ܒܥܝܐ ܡܢܟ
ܕܬܐܬܐ ܠܘܬܝ. ܒܕ ܣܓܕ ܐܢܐ ܠܟ. ܘܟܐܒܐ ܕܐܝܬ ܠܝ ܬܐܣܐ. ܐܝܟ ܕܗܝܡܢܬ ܒܟ

“吾主平安！久闻大名及医治之事！君所医者，不凭药草、仅凭言语，令盲者眼开，跛者能行，麻风得清，聋人复聪。污灵及各色疯癫人等，皆一言而愈。君犹能起死回生。吾既闻君行如是伟迹，心下认定：君或为上帝从天而降、来行此奇事，或为上帝之子来行医事。吾既为君之敬慕者，今故致信请君命驾而来，以治愈吾疾，吾之信靠在君也。”[1]

[1] George Phillips, *The Doctrine of Addai, The Apostle*, London: Trübner & Co., Ludgate Hill, 1876, pp. ܓ-ܕ.

其二、我们再来看耶稣通过令史汉南（ܚܢܢ Hannan）捎回的口信：

ܛܘܒܝܟ ܕܟܕ ܠܐ ܚܙܝܬܢܝ ܗܝܡܢܬ ܒܝ. ܟܬܝܒ ܓܝܪ ܥܠܝ. ܕܐܝܠܝܢ ܕܚܙܝܢ ܠܝ ܠܐ ܢܗܝܡܢܘܢ ܒܝ. ܘܐܝܠܝܢ
ܕܠܐ ܚܙܝܢ ܠܝ ܗܢܘܢ ܢܗܝܡܢܘܢ ܒܝ. ܘܕܟܬܒܬ ܠܝ ܕܐܬܐ ܠܘܬܟ. ܗܘ ܡܕܡ ܕܐܫܬܕܪܬ ܠܥܠܡܗ ܠܗܪܟ
ܡܫܠܡ ܐܫܬܠܡ ܠܗ. ܘܣܠܩ ܐܢܐ ܠܝ ܠܘܬ ܐܒܝ ܕܫܕܪܢܝ. ܘܡܐ ܕܣܠܩܬ ܠܘܬܗ. ܡܫܕܪ ܐܢܐ ܠܟ ܠܚܕ ܡܢ
ܬܠܡܝܕܝ. ܕܟܐܒܐ ܡܕܡ ܕܐܝܬ ܠܟ ܢܐܣܐ ܘܢܚܠܡ. ܘܠܟܠ ܡܢ ܕܐܝܬ ܠܘܬܟ. ܢܦܢܐ ܐܢܘܢ ܠܚܝܐ
ܕܠܥܠܡ. ܘܡܕܝܢܬܟ ܬܗܘܐ ܒܪܝܟܐ. ܘܒܥܠܕܒܒܐ ܬܘܒ ܠܐ ܢܫܬܠܛ ܒܗ ܠܥܠܡ

"你未见我而信我，便为有福，因为经上有记载这样说我：有的人见了我却不信，而有的人未见我却信了我。既然你写信给我，我理应来见你，只是我奉差来此的事已办成，我将上归那差遣我的父。我上归我父之后，将差派我的一位门徒来你那儿，他会为你治病，使你康复。他还会把你的国人转为永生。贵城必将蒙福，再无仇敌能够凌驾其上。"[1]

其三、使徒阿岱受遣前往埃德萨行医和传道，正是承当了之前耶稣的应许。阿伯迦王的信函和耶稣的口信均强调了信心，阿岱在此也肯定了这一点："你既已信他，你所信诸事都要应验。"阿岱为阿伯迦王等人治病，体现了"因信得救、医救合一"的思想。文中引述阿伯迦言："我既信奉他，也信奉他的父。"为此阿岱回应道："你既有此信心，我便以你所信奉的那一位的名义，按手于你。"[2]一旦阿岱将手按在他的身上，他的沉疴痼疾立时而愈。文中特别强调了一点：阿岱也未用药草，唯借耶稣之名而治愈了阿伯迦的沉疴。其后阿岱又按手治愈了贵族阿伯杜的痛风。阿岱为全城百姓治病，均奏神奇之效，一时盛名飞扬，以

[1] George Phillips, *The Doctrine of Addai, The Apostle*, p. ܗ.

[2] George Phillips, *The Doctrine of Addai, The Apostle*, p. 7.



致阿伯迦王要赐予金银财物，却被阿岱谢绝，因其志在传扬耶稣弥施诃的福音。[1]

其四、阿岱所传的福音，是《垂范》的核心内容。这是一篇长篇的布道，其开头依然紧扣医救这一主题：

ܕܠܐ ܗܘܐ ܐܣܝܐ ܐܢܐ، ܕܣܡܡܢܐ ܘܥܩܪܐ ܕܐܘܡܢܘܬܐ ܕܒܢܝ ܐܢܫܐ. ܐܠܐ ܐܢܐ، ܬܠܡܝܕܗ

ܕܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ. ܐܣܝܐ ܕܢܦܫܬܐ ܟܪܝܗܬܐ. ܘܦܪܘܩܐ ܕܚܝܐ ܠܥܬܝܕܐ. ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ ܕܢܚܬ ܗܘܐ

ܡܢ ܫܡܝܐ. ܘܠܒܫ ܗܘܐ ܦܓܪܐ ܘܗܘܐ ܒܪܐܢܫܐ

“我并非药草之医，那是世人的技艺；我乃耶稣弥施诃之门徒——他是患病灵魂的医者、将来生命的救主、上帝之子，他从天国降临，披戴人身、同人出世。”[2]

他舍弃自己，为万民而被钉十字架。当他在木上缚着时，他令天际太阳变得昏暗。在他入墓穴之后，他又与众人一起复活，并从墓中出来。……[3]总之，《阿岱垂范》反复强调了因信得救、医救合一的思想。这进一步奠定了景教尚医的传统。

4、《马睿行传》的礼仪性医治

《马睿行传》记载了马睿受阿岱差遣，前往美索不达米亚传播福音、行医兴学的经历。《马睿行传》分享了《多马行传》《阿岱垂范》等文献的相似架构：福音首先传给了君主和贵族，而且这些人总有女儿或妹妹遭受着麻风或痈

[1] George Phillips, *The Doctrine of Addai, The Apostle*, p. 8.

[2] George Phillips, *The Doctrine of Addai, The Apostle*, p. ܠܗ.

[3] George Phillips, *The Doctrine of Addai, The Apostle*, p. 9.

疾之苦。由于公主们获得了奇迹般的治愈，最终统治者皈依了基督教，贵族及百姓也群起效仿。《马睿行传》中出现的例子有埃琛王、艾尔比勒王、伽尔麦王、塞琉西亚王以及泰西封王。比如：伽尔麦城君王夏基尔德有一独生女，泰西封君王也只有一个妹妹昆尼，她们均受不治之症的困扰。马睿神奇地治愈了她们，终令两城君王皈依基督教（《马睿行传》第 12、24 章）。其中有关昆尼的例子述及了人们如下的评价：

ܘܟܕ ܡܗܝܡܢ ܗܘܘ ܠܗ ܠܗܘܢ ܟܠ ܐܣܝܐ ܡܗܝܪܐ: ܕܗܢ ܝ ܕ ܐܚܘܗ ܠܗ ܐܫܬܕܪ. ܘܡܘܕܐ

ܕܚܙܗ. ܠܛܘܒܢܐ ܠܗܘܢ ܘܡܫܚܗ ܒܡܫܚܐ ܕܝ ܠܬܐ: ܥܪܩ ܡܢܗ ܟܠ ܟܘܪܗܢܐ ܕܐܝܬ ܗܘܐ ܠܗ

ܘܐܬܬܠܝܬ ܚܕܘܬܐ ܒܚܙܬܗ ܕܛܘܒܢܐ. ܘܟܠܗܘܢ ܐܝܠܝܢ ܕܠܘܬܗ ܚܒܪܝܢ ܗܘܘ: ܚܕܝܢ ܗܘܘ ܕܐܦ

ܕܒܟܠ ܠܐܬܘܬܗܘܢ ܠܛܘܒܢܐ ܡܪܝ ܡܐܪܝ ܘܐܣܝܐ ܟܘܪܗܢܝܗܘܢ

有福者一见昆尼，便用福油为她傅油，她身上的病就全都消失了——大家都觉得，她哥哥派了个能医给她。她一看见有福者，便满心喜乐；与她同住的众人也都欢喜，因为他们的疾患，也藉着有福的圣马睿，而都有得治了。[1]

此外，又如阿达尔王（’Ādār）有一个名叫弗拉提亚（Phratia）的女儿，马睿见她需要仆人搀扶，知其严重瘫痪，于是为其治愈了瘫痪及其他各项病症。见证者称马睿为“能医”（《马睿行传》第 12、28 章），该称号令人想起耶稣的“良医”（ ܐܣܝܐ ܛܒܐ ）称号，两者可谓一脉相承。

《马睿行传》中尤为值得注意的是有关马睿用水掺油治病之事（《马睿行传》第 27、28 章）。如所周知，在基督教传统中，将傅油与身体治疗相提并论，乃是由来已久的主题。《雅各书》5 章 14 节要求教会长老为患者祷告，奉主的名为其傅油。而《多马行传》则认为，弥施诃之名在词根上即含有“傅油”的意思，正是凭借弥施诃的力量，圣油可以疗治长期的伤痛。（《多马行传》

[1] Amir Harrak (ed.), *The Acts of Mār Mārī the Apostle*, p.64.



第 121、132 章）《马睿行传》不仅记载了马睿用圣油完全治愈艾尔比勒王的狮面麻风一事（第 8 章：马睿将圣油和水给他喝，之后他的腐烂处便长出了婴孩般的嫩肉），而且，马睿还就此做了进一步的发挥：油和水具有天然的礼仪性质。在叙利亚语中，“ܪܘܫܡܐ / rusma”（标记）指浸水受洗前所进行的仪式性傅油。因此，圣油与洗礼是不能分离的。马睿为洗礼做准备时，要用圣油治疗患者的精神疾病，也即为其做上最了不起的“生命的标记。”洗礼前还有一个重要环节是奉弥施诃之名驱魔赶鬼。因为将患者从恶魔力量中解救出来，乃是其通过洗礼得以痊愈的第一步。马睿以圣父、圣子、圣灵的名义，为君王和全城百姓施洗，说明借助于洗礼的疗治力量，基督教信息可以通达社会各个阶层。此外，洗礼所激发的这种治疗，又在圣餐礼中进一步得以完全。马睿每使一地归主，总要按立牧者与执事，由他们来祝祭弥施诃之体、血。信众由此获得新的生命。马睿总是将基督教的传播看作是播撒“生命的种子”（《马睿行传》第 8、14、25、30 章）[1]总之，在马睿的努力之下，医救活动与礼仪实践更为紧密地结合在了一起。

三、景教的尚医理念及其思想基础探析

医救活动是景教徒深度参与丝路沿途的命运共同体建构的重要形式。景教徒的尚医理念具有浓厚的应世、救世的神学情怀作为其思想基础，他们可以像多马那样满怀仁爱、敬虔，克己苦修，行医施救；可以像阿岱那样满怀信心，奉耶稣之名，按手施治；也可以像马睿一样努力促进医救活动的礼仪化和职业化，从而为景教尚医传统的形成和发展做出自己的贡献。具体而言，景教尚医理念具有如下重要特点：

（1）医者（“良医”/“能医”）是叙利亚使徒文献中反复出现的典型形象：《多马行传》记有百姓赞语，称颂多马治病赶鬼、救济穷苦的功德；《阿岱垂

[1] Amir Harrak (ed.), *The Acts of Mār Mārī the Apostle*, pp. xx-xxix.

范》也有伊德萨王求医、阿岱为其治愈沉疴的中心情节；而《马睿行传》则着重叙述了马睿治愈埃琛王的"痛风"、令其皈依的故事，可谓《阿岱垂范》医治主题的深化。其后圣遏拂林等人又进一步强化了良医的观念——遏拂林称耶稣为"我们""众人"、所有"罪人""受伤者"的"神医""良医""天上来的医师"，他来的目的是要疗治人类的一切"伤""痛"。[1]景教使徒文献中的这种"良医"形象，无疑体现了早期叙利亚基督教会对于具有高超医术的传教士的期盼，这为日后教会致力于培养能医、擅医的传教人才，打下了观念上的重要伏笔。

（2）景教提倡因信得救、医救合一、身心兼治的思想。无论是多马的医即是救、救即是医的医救合一思想，还是阿岱的因信得救论以及马睿的礼仪性（宗教性）医治思想，都为景教的尚医传统奠定了坚实的思想基础。尤其是马睿对医救活动的礼仪化阐释并付诸实践，可谓是向医救职业化发展迈出了至关重要的一步，而且，在马睿的这一阐释方向上，还蕴含着宗教性（仪式性）医治与自然医治相结合的可能性，并且在其后的希腊主义、融合主义等因素的作用下变成为现实。

（3）景教强调医治与慈善的紧密关系。从使徒文献中的共同架构（由于君主的独生女或妹妹获得治愈，导致统治者及百姓的皈依）、唐代宫廷及军队中的景医，一直到元代汗廷中的御医，景教固然给人一个强烈的印象——仿佛他们只热衷于走上层路线。其实不然，景教徒历来重视面向普通百姓的医治和慈善活动。比如多马在印度谷纳法王国期间，将君主用于修建宫殿的钱财分给了穷人，并为他们治病赶鬼。多马的不计酬报的医治便是面向全城百姓的。又如马睿以圣父、圣子、圣灵的名义，为君王和全城百姓施洗，也说明借助于洗礼的疗治力量，基督教信息可以通达社会各个阶层。马睿所起的乃是医者的作用，照看人们的身体健康，尤其是年幼无依之人。毫无疑问，强调医治与慈善的紧

[1] Aho Shemunkasho, *Healing in the theology of Saint Ephrem*, p.135.



密关系，重视为普通百姓提供医疗救助，这一点对景教徒深度而有效地融入当地社会而言，是十分重要的。

景教尚医理念的上述特点，尤其是其中“医救合一、身心兼治”的思想，实则有其教义思想上的根源。就景教使徒文献的成文环境而言，首先值得考虑的是叙利亚基督教奠基时期遏拂林的诗性神学，以及安提阿学派的经学。同时，该时期新柏拉图主义、斯多亚主义、诺斯替主义（灵知派）等颇具影响力的思潮，也为其提供了重要的思想背景。接下来，我们可以在比较的视野中，简要地勾勒一下景教尚医理念的思想基础。

首先，景教（东叙利亚基督教）使徒文献中的“身—心”或“身体—灵魂”观念，显然有别于希腊传统中的“身体—灵魂”观念。在景教使徒文献以及东叙利亚基督教传统中，身体与灵魂乃是整个人的有机组成部分，两者往往是同恶或同善、一同死亡或一同复活的关系。比如，诗人遏拂林在《圣诞颂》中唱道：“你所披戴的是我们的身体，”[1]而安提阿经学家狄奥多若则进一步说：“（耶稣）所披戴的必定不只是肉体，而且还有不朽的理性灵魂。”[2]同样，在涉及洗礼象征意义之时，诗人遏拂林在《驳异端》中唱道：“身体和灵魂一起赞美你，因为它们在你里面受了洗，并穿上了你。”[3]而安提阿经学家狄奥多若则解释说：洗礼之水如同尊贵的子宫，洗礼实则演绎了复活的象征，“其身体变为不朽、其灵魂变为永恒。”[4]安提阿学派尤其重视弥施诃神人两性中人性的救赎意义。而其救赎所针对的乃是身体与灵魂的双重目标，也就是说，弥施诃“要终结的不仅是肉体之

---

[1] Sebastian Brock, *The Luminous Eye: the Spiritual World Vision of Saint Ephrem*, Kalamazoo: Cistercian Publications, 1992, p.93.

[2] Theodore of Mopsuestia, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed*, Cambridge: W. Heffer & Sons Limited, 1932, pp. 56, 167.

[3] Sebastian Brock, *The Luminous Eye: the Spiritual World Vision of Saint Ephrem*, p.93.

[4] Theodore of Mopsuestia, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's prayer and on the sacraments of baptism and the eucharist*, Cambridge: W. Heffer & Sons Limited, 1933, pp. 56,189.

死，而且还包括有罪的灵魂之死。”而到了那个时候，“我们卑贱的身体会发生变化，会被塑造成与他荣耀的身体相似。”（腓立比书 3：21）[1]或者如诗人遏拂林所言，弥施诃的身体已经与我们的身体联合，我们是脱去了“小衣服”，穿上了“荣耀之袍”。[2]相比于景教使徒文献“身心兼重”的态度，希腊传统则表现出了“重视灵魂、贬低身体”的立场。这典型地体现在柏拉图思想之中。柏拉图的“身体—灵魂”观念，在《斐多》、《克拉底鲁》、《高尔吉亚》、《斐德罗》等篇章中得到了集中的体现。其中《克拉底鲁》（*Cratylus*, 400c）借苏格拉底之口，指出“身体是灵魂的坟墓（σῆμα）”一说乃是奥菲斯教诗人们的发明。而《高尔吉亚》（*Gorgias*, 493a）则明确认为“我们的身体就是一座坟墓”（τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα）。柏拉图在《斐多》（*Phaedo*, 80e-81d）中还提出解释说：灵魂因为受到身体的玷污，变得污浊、肮脏、沉重、迟钝，如同在墓中辗转反侧（περὶ τάφους κυλινδουμένη）。而所谓灵魂的净化（κάθαρσις），便是要与身体分离（χωρίζειν），要解除身体的情牵和束缚。灵魂一旦从身体中解脱出来，便是洁净的（καθαρὰ）。[3]后来的犬儒—斯多亚哲学家也持类似的立场：在“σῶμα-σῆμα”（身体—坟墓）的意义上，身体只是一座坟墓，一座灵魂之监狱。而希腊化时期的犹太哲学家斐洛则完全接受了此种奥菲斯式的“σῶμα-σῆμα”观念，他同样把身体看作是灵魂的坟墓。[4]显然，就身体（或肉体）而言，希腊传统是视之为摆脱的对象，而景教（东叙利亚传统）则视之为医治和转化的对象。这正如博洛克（Sebastian Brock）教授所指出的：“披戴神学”（theology of clothing）乃是叙利亚传统与希腊传统的重要分野——前者所在乎的是穿上“何种衣袍”（以“荣耀之袍”为终极追求），后者则关心脱去“何种衣

[1] Theodore of Mopsuestia, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed*, pp. 56, 61, 167, 173.

[2] Ephrem, *Virginity* 37:2; *Nativity* 17:4. Cf. Sebastian Brock, *The Luminous Eye: the Spiritual World Vision of Saint Ephrem*, pp.89-90.

[3] Plato, *Opera Omnia*, J. Burnet (ed.), Oxford: Clarendon Press, 1900. Stephanus 80e-81d, 400c, 493a.

[4] R. Williamson, *Jews in the Hellenistic World: Philo (Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish and Christian World)*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 212.



袍”，大体以“裸身”（gymnōtes）为其理想。[1]

其次，景教（东叙利亚基督教）“身心兼治”的思想，更是与灵知主义（诺斯替主义）的二元冲突的人类学形成了鲜明的对照。按照灵知主义所采取的极端反宇宙论的二元论，神与物质世界是无关的，这个宇宙乃是德穆革（δημιουργός / demiurge）在无知中创造的，它属于“知识之反面”（negative of knowledge），其内在本质是无知。灵知派常常以否定性的鄙视眼光，将宇宙彻底邪化，他们常用轻蔑的口吻称之为“鄙陋的元素”或者“（造主的）小牢房”。[2]与此种对抗性的反宇宙论立场相匹配，他们在人类学方面也采取了一种逆向的、绝对分裂的二元论视角，即认为“体”（σάρξ）、“魂”（ψυχή）与“灵”（πνεῦμα）之间存在着内在异化、自我疏离的关系：前两者乃是这个质料性宇宙的组成部分，其中“体”由物理规律所决定，“魂”由道德法则所决定；而“灵”则不属于这个世界，惟有“灵”才有真正的自由，不过其前提是要借助于“灵知”，从质料的囚牢中摆脱出来；也因此，灵知派在实践态度上采取了一种强版本的禁欲弃世的模式，或者一种带有虚无主义因素的反律法的放任主义（antinomian libertinism）。[3]而对于马西昂派（Marcionites）、瓦伦汀（Valentinus）信徒为代表的灵知主义，遏拂林和狄奥多若均有严厉的抨击。遏拂林在颂诗《驳异端》中质问马西昂信徒说：倘若如你们所言，身体是邪恶的，“那耶稣岂不是一面鄙

---

[1] Sebastian Brock, *Studies in Syriac Christianity: History, Literature and Theology,* Hampshire: Variorum, 1992, XI: “Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition”, p.22.

[2] Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston: Beacon Press, 2001, pp. 132, 141, 327.既然汉斯·约纳斯认为使徒文献《多马行传》中的《珍珠之歌》剔除了“宇宙起源的以及宇宙论的因素”（Kosmogenische und Kosmologische Element），那么在笔者看来，《珍珠之歌》的灵知主义属性便是可疑的。Cf. Hans Jonas, *Gnosis und Spätantiker Geist*, Göttingen: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, 1934, S. 320.同时参看汉斯·约纳斯：〈灵知主义、存在主义、虚无主义〉，张新樟译，载刘小枫选编：《灵知主义与现代性》，上海：华东师范大学出版社，2005 年，第 41-63 页。

[3] Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, pp.44, 46.参看鲁多夫：〈知识与拯救：灵知〉，吴增定译，载刘小枫选编：《灵知主义与现代性》，上海：华东师范大学出版社，2005 年，第 6-12 页。

视身体，一面又披戴那饼？”（案：此处“饼”象征耶稣之身体。）按照遏拂林的看法，耶稣的人性的身体乃是其神性的“衣袍”。尤其在性、肉体与婚姻是否邪恶的问题上，遏拂林与马西昂派等灵知主义者在立场上是泾渭分明的：前者坚决反对后者视之为邪恶的论调。[1]同样，狄奥多若也抨击马西昂派、瓦伦汀信徒的立场，因为他们居然认为耶稣弥施诃未披戴人性（无论是在肉体方面还是在灵魂方面）。他们的立场必然会导致幻影说。[2]与之针锋相对，狄奥多若明确指出：既然死是实实在在地从人来的，那么从死里复活也将由人而来。弥施诃所披戴的是包括肉体与灵魂在内的整个的人。因此必须同时破除灵魂之敌和肉体之敌，因为既然死是因罪而来，而死又是肉体的坏朽，那么，首先就应该先剪除罪，罪的剪除将会引致死的剪除，一旦死被剪除了，则人的肉体就将不再终结和坏朽。

总之，景教（东叙利亚基督教）使徒文献中的“身—心”观念，强调的是身体与灵魂同是被医治、被拯救的对象，这一点与“高扬灵魂、贬抑乃至弃绝身体”的两种模式（即希腊式的温和版本以及灵知主义的极端版本）均形成了鲜明的对照。而景教“医救合一、身心兼治”的尚医传统，也显然有其深厚的思想底蕴和清晰而独立的历史渊源。

---

[1] Sebastian Brock, *The Luminous Eye: the Spiritual World Vision of Saint Ephrem*, pp.108,139.

[2] Theodore of Mopsuestia, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed*, pp. 54, 164.



参考文献

Michael Angold (ed.), *The Cambridge History of Christianity, Volume 5: Eastern Christianity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Sebastian Brock, *Studies in Syriac Christianity: History, Literature and Theology,* Hampshire: Variorum, 1992.

Sebastian Brock, *The Luminous Eye: the Spiritual World Vision of Saint Ephrem*, Kalamazoo: Cistercian Publications, 1992.

Gary B. Ferngren, *Medicine & Health Care in Early Christianity*, Baltimore, US: Johns Hopkins University Press, 2009.

Amir Harrak, *The Acts of Mār Mārī the Apostle*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005.

Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston: Beacon Press, 2001.

Hans Jonas, *Gnosis und Spätantiker Geist*, Göttingen: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, 1934.

A. F. J. Klijn, *The Acts of Thomas: introduction, Text, and Commentary*, Second revised edition, Leiden: E. J. Brill, 1962.

George Phillips, *The Doctrine of Addai, The Apostle*, London: Trübner & Co., Ludgate Hill, 1876.

Plato, *Opera Omnia*, J. Burnet (ed.), Oxford: Clarendon Press, 1900.

Aho Shemunkasho, *Healing in the theology of Saint Ephrem;* Piscataway, NJ: Gorgias, 2004.

Theodore of Mopsuestia, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed*, Cambridge: W. Heffer & Sons Limited, 1932.

Theodore of Mopsuestia, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's prayer and on the sacraments of baptism and the eucharist*, Cambridge: W. Heffer & Sons Limited, 1933.

R. Williamson, *Jews in the Hellenistic World: Philo (Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish and Christian World)*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

彼得·郭尔迪编：《古代基督信仰圣经注释丛书（新约篇 X）：歌罗西书、帖撒罗尼迦前后书、提摩太前后书、提多书、腓利门书》，朱东华、林梓凤译，台北：校园书房出版社，2007 年。

韩儒林：《穹庐集》，石家庄：河北教育出版社，2000 年。

刘小枫选编：《灵知主义与现代性》，上海：华东师范大学出版社，2005 年。

马伯英：《中国医学文化史》（下），上海：上海人民出版社，2010 年。

莫菲特：《亚洲基督教史》，香港：基督教文艺出版社，2000 年。

吴昶兴：《大秦景教流行中国碑：大秦景教文献释义》，新北市：橄榄出版，2015 年。



On the Convention of Medical Commitment in the Perspective of the Eastern Syrian Apostolic Documents

ZHU Donghua (Tsinghua University)

Abstract: In the Middle Ages in Eurasia, there was an economic and cultural network built along the Silk Road, among which Nestorian Christianity were undoubtedly one of the more active groups with greater contribution. Chinese and foreign scholars have long noticed the characteristics of Nestorian party by their medical service, medical team and medical quality. In the process of deeply participating in the construction of the community with a shared future along the Silk Road, their medical activities are undoubtedly a very important part. It is precisely because of their dedication to upholding medical enterprise and being good at medicine that the medical teams of Nestorian Christianity have won respect and support from people in their society. Therefore, they have also made many achievements and made their own unique contributions to the construction of a community of shared future in which diversity is compatible, adversity is shared and weal and woe is shared. This paper aims to outline various manifestations of the Nestorian tradition of medicine, and on the basis of interpreting the Eastern Syrian apostolic documents, explore the characteristics, connotation and ideological basis of the Nestorian concept of medicine, so as to clarify the basis for the formation of the Nestorian tradition of medicine.

Keywords: Nestorian Christianity, commitment to medical treatment, the Eastern Syrian apostolic documents

图像、权力与身份：从视觉修辞角度重读《路加福音》二十章 20－26 节

经敏华（山东大学犹太教与跨宗教研究中心）

摘要：圣经诠释学近期的“视觉转向”指出了图像本身及其与文字的相互作用所包含的修辞力量。这种视觉修辞角度对理解《路加福音》二十章 20–26 节中记载的有争议但影响深远的耶稣对“是否可以给凯撒纳税”问题的回答注入了新活力。本文从视觉修辞角度重读这段经文并得出结论：路加笔下的耶稣借助罗马银币图像的修辞力量对“是否可以给凯撒纳税”问题给出了开放性回答。这种回答让他的教导对最广泛的犹太群体保持吸引力，同时表达自己对罗马帝国政治和意识形态的一种和平但批判性接受的态度。

关键词：图像修辞、罗马帝国、钱币、凯撒纳税

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202212_(19).0004

一、圣经诠释学的“视觉转向”

与圣经文本“平行”的资料对诠释圣经文本有着重要意义。除了广为人知的通过“平行”文本 （即文字资料）诠释圣经文本，圣经学界意识到非文字资料对诠释圣经文本的重要性已非鲜事。[1]但在传统的释经过程中，学者们通常把对与

[1] 如德国学者阿道夫·戴斯曼 （Adolf Deissmann, 1866–1937）已经注意到非文字资料对诠释保罗的意义。



经文 “平行”的文字资料的诠释放置于优先地位，[1]而把对“平行”的非文字物质资料的诠释置于可有可无或是补充和从属地位。[2]在非文字资料之中，图像和“可视之物”本身所承载的修辞功能长期以来并未受到圣经学界的完全重视。[3]阅读图像被等同于无知，文化程度低下和欺骗。[4]

与此相反，圣经学界近期的“视觉转向”指出，不仅仅是文字，图像也是重要的交流载体，[5]并且图像是一种更为有效和普遍的交流载体。[6]强调图像对圣经诠释之重要意义的学者戴安娜·洛佩兹从三方面修正了传统的对图像的看法并指出了传统的理解非文字资料在圣经诠释中作用的局限性：1.她基于艺术史家基于芭芭拉·玛利亚·斯坦福观点正确地指出，熟练地“阅读”图像并不等同于无知，文化程度低下和欺骗，未开化和属于社会下层。传统观点忽略了在古代社会中文本与图像实为相互依赖和相互影响的事实。[7]而在当今全球化的语境下，图像包含着比文字能被更广泛的群体“阅读”的“语言”。借助形象思考对人类意识意义重大。[8]2.图像是一种交流方式，图像的意义在与观察者的关联中才能被完全表达。[9]不同的观察者对同一图像会有不同的解读，因此图像并非只有单一，不变的意

参：Adolf Deissmann, *St Paul: A Study in Social and Religious History* (trans. Lionel R.M.Strachan; New York: Hodder and Stoughton, 1912)。

1 Davina C. Lopez, “Looking for an Argument: On Visual Rhetoric and Biblical Interpretation,” *Biblical Interpretation* 25 (2017), 277.

2 Lopez, *Argument*, 283.

3 Lopez, *Argument*, 283.

4 参：艺术史家芭芭拉·玛利亚·斯坦福 （Barbara Maria Stafford）的反问：“In spite of their quantity and globalized presence, for many educated people pictures have become synonymous with ignorance, illiteracy, and deceit. Why?” Barbara Maria Stafford, *Good Looking: Essays on the Virtues of Images* (Cambridge: MIT Press, 1997), 110.

5 Lopez, *Argument*, 277.

6 Lopez, *Argument*, 277.

7 Lopez, *Argument*, 283.

8 Lopez, *Argument*, 278.

9 Lopez, *Argument*, 284.

义。[1]3.图像与权力有密切关系。如艺术史家已经指出的，由人创造和设计的图像是表达地位和权力有效手段。[2]图像反映并建构社会地位和社会关系。[3]无论是被制造还是被接受，图像都深嵌于与权力的关系中。[4]

由圣经诠释的"视觉转向"带出的视觉修辞强调分析图像在论证复杂和有争议的议题时策略上的作用。[5]但需要指出是，视觉修辞并非要为圣经学提供一种全新的方法论，而更多是在已有的诠释传统上从图像的角度提供一种新视角，帮助我们思考应该如何处理和诠释文字资料。

二、钱币图像和犹太身份

在《路加福音》二十章 20–26 节中，耶稣通过罗马银币的图像成功回应通过文士和祭司长派来奸细提出的具有挑战性的问题"给凯撒纳税可以不可以"。这是利用图像修辞力量的一个经典案例。对这段讨论"是否能给凯撒纳税"的经文，学者们给出了不同解释：1.耶稣的回答包含了对当时犹太群体的奋锐党人的批评。奋锐党人以宗教热情和暴力仇视对待罗马人，以期建立或是说重建上帝的权力;2.与此针锋相对的观点从耶稣的回答中看到了耶稣言语的煽动性。耶稣对罗马帝国采取敌对态度并且敌视犹太人中的卖国者;3.耶稣的回答是一种讽刺。耶稣借助这种讽刺拒绝加入与文士和祭司的对话，因为末世即将到来，所以对是否可以给凯撒纳税问题的讨论意义很小。4.耶稣的回答中包含着一种神学结构，即世俗政治权力和上帝权威的对立。[6]以往的研究并未对图像的修辞力

[1] Lopez, *Argument*, 284.

[2] Lopez, *Argument*, 277.

[3] Lopez, *Argument*, 290.

[4] Lopez, *Argument*, 290.

[5] Lopez, *Argument*, 278.

[6] 对于这段经文不同解释的总结参：François Bovon, *Das Evangelium nach Lukas IV: Lk 19,28–24,53*, EKK 3/4 (Neukirchener-Vluyn/Düsseldorf: Neukirchener Verlag/Patmos Verlag, 2009), 88; Simeon R. Burke, "'Render to Caesar the Things of Caesar and to God the Things of God': Recent Perspectives on a Puzzling



量予以足够的重视，而本文认为从视觉修辞这一视角切入重读这段经文可以为我们理解耶稣这段教导注入新的活力。

在进入对经文的解读之前，我们有必要简单介绍一下与经文相关的从公元一世纪到二世纪在犹地亚所发行的各种钱币，及其图像的象征性力量与犹太人身份之间的关系。

在公元 6–66 年，犹地亚的罗马行政长官所发行的钱币上刻意避免人和动物图像。这沿袭了犹太哈斯摩尼亚（Hasmonaeans）和希律王朝（Herodians）时铸币的习惯。同时表明罗马统治者是完全注意犹太文化的独特之处并充分尊重这种地方文化对于图像的敏感性。[1]

公元 66–70 年的第一次犹太战争铸造了大量钱币。虽然根据犹太史学家约瑟夫的记载，犹太起义者也是有权使用罗马钱币的，包括罗马金币（*aurei*）。[2] 他们却从战争始初便开始铸币，其中包括铜普塔（bronze perutot 约是一舍客勒的 1/256，perutot 在犹太律法中代表很多事情的最低法律价值），[3]一种舍克勒银币和小部分舍克勒。银币是由特别纯的银铸成。铸币上的刻字使用古希伯来文，而不是这个时代在耶路撒冷所发现铭文常用的语言：希腊文和亚兰文。这种古希伯来语对于一世纪的犹太人其实也是陌生的。钱币上的文字通常表明一个新时代的到来，自由，拯救和政治实体的神圣性。这个政治实体被学者通常解读为是耶路撒冷，以色列或者锡安山。钱币上最为常见的图案是酒杯和一

Comannd (1945–Present)”, *Currents in Biblical Research* 16 (2018), 157–190.

[1] 关于犹地亚行政长官发行钱币的介绍参：Martin Goodmann, Coinage and Identity: The Jewish Evidence, in: *Coinage and Identity in the Roman Provinces*, eds. Christopher Howgego, Volker Heuchert and Andrew Burnett (Oxford: Oxford University Press, 2005), 164。

[2] Josephus, *De Bello Judaico* 5.421, 550–552.

[3] 关于对铜普塔的理解，在这里我特别感谢梅华龙老师的帮助。

根结有三个石榴的树枝。此外棕榈树枝，柠檬和枣椰树也是比较常见的图案。[1]

起义者的铸币图像透露了他们对待罗马人的政治态度。起义者表达了强烈的自我意识，表达他们站在一个新时代的开端。钱币上酒杯和石榴的图像让人难以捉摸。因为起义者铸币上的酒杯和石榴枝上的石榴的主题在早期犹太铸币上没有先例。在反抗者的铸币中常见的酒杯图案，在其他种类的犹太艺术中也并不流行。石榴图案也非常少见，虽然它偶尔也会出现在被雕琢的宝石上。[2]铜普塔的制造延续了自哈斯摩尼亚王朝以来的铸币习惯。银币在材料纯度和价值上类似推罗舍客勒（Tyrian shekels），是用非常纯的银铸成。这种舍客勒在过去的世纪中在耶路撒冷被使用。而罗马便士（denarius）却金属含量非常低。他们用格外纯的银铸银币表明他们希望制造一种与众不同的货币。钱币上的语言是古希伯来语，与哈斯摩尼亚王朝的铸币有类似之处。但不同的是，在哈斯摩尼亚以往的铸币中偶尔也会使用亚兰语，当然希腊语也经常被运用。而在希律王朝和罗马行政长官的铸币上，所用文字是希腊语。铸币上的两个口号“自由”和“拯救”在早期犹太铸币上也几乎没有先例，而多数在早期犹太铸币上出现的主题在起义者的铸币上都没有出现。[3] 另外起义者铸币上所体现的政治实体也是全新的。在以往哈斯摩尼亚 （Hasmonaeans）和希律王朝（Herodians）的铸币上会突出统治者的名字， 他们被称为国王，分封王或祭司。而国家被称为“耶户”或者“耶户大”。而在起义者的铸币上没有列任何一位统治者的名字，政治实体则被称为耶路撒冷，以色列或者锡安。起义者的铸币图像清晰的表明，他们不仅仅希望铸造新的钱币，更希望通过铸币清晰表达他们所代表的政治团体的身份。起义者的铸币图像表明，他们不会明确宣称自己是哈斯摩尼亚王朝和

[1] Goodmann, *Coinage*, 164.

[2] Goodmann, *Coinage*, 164.

[3] 唯一的例外是棕榈树枝和棕榈树的主题。它出现于希律王朝分封王安提帕作分封王时的铸币和起义者的铸币中, 参: Goodmann, *Coinage*, 165。



希律王朝的权力继承者，与罗马帝国更是清晰地划清了界限。使用古希伯来语和称政权为“以色列”或者“锡安”让人回想遥远的过去。纯银币也代替了以往用于圣殿奉献的推罗银币。推罗银币因为他们金属纯度在过去被认为适合作为圣殿奉献的钱币，但是推罗银币上的图像和口号却彰显推罗城的神圣性和推罗本地神明的力量，在这一点上其实非常不适合作为圣殿奉献的钱币。[1]

而当犹太起义于公元 70 年因罗马人的镇压而失败后，无论是罗马帝国在犹地亚的地方行政机构还是希律王朝的国王亚帕基二世都将罗马皇帝的图像铸造在犹地亚流通的钱币上。钱币上希腊文表达着罗马人对犹太人的胜利。唯一的共通之处是钱币上的棕榈树图像，这个图像代表着犹地亚。[2]

其后罗马皇帝哈德良抹去耶路撒冷的圣城地位并将耶路撒冷改名为 Aelia Capitolina 被认为是导致巴尔·科赫巴（Bar Kochba）起义的原因。巴尔·科赫巴起义的行政机构所发行的钱币图像体现了他们从身份上将自己与公元 66–70 年的犹太起义联系起来。他们的钱币上也有“自由”，“拯救”和“耶路撒冷”的口号，以及棕榈树和柠檬的图像。但不同于上一次起义，巴尔·科赫巴起义者们将领导者的名字刻在钱币上。从图像上看他们的钱币上还有很多建筑物图像。这些建筑物图像通常被学者确定为是已经被毁的耶路撒冷圣殿的理想形象。[3]

当巴尔·科赫巴起义在公元 135 年被镇压之后，在犹地亚流通的钱币上各种犹太的图像都被禁止，新的钱币完全是罗马式的。当然这一次罗马人却聪明地避免了在钱币文字上大肆宣扬自己的胜利。[4]

从对公元一世纪到二世纪在犹地亚发行的各种钱币图像的梳理可以看出，

---

[1] 关于第一次犹太起义发行钱币的介绍，参：Goodmann, *Coinage*, 165。

[2] 关于第一次犹太起义后罗马行政机构发现钱币的介绍，参：Goodmann, *Coinage*, 165。

[3] 关于巴尔·科赫巴起义所铸造钱币的简介，参：Goodmann, *Coinage*, 166。

[4] Goodmann, *Coinage*, 166.

在钱币上铸造何种图像，是犹太人，尤其是激进犹太人，与罗马人表达自己身份和意识形态的“战场”，双方都深谙图像的广泛流传性和象征性力量，力图籍着铸币输出自己群体所代表的意识形态。

三、给凯撒纳税的问题：《路加福音》二十章 20–26 节

自从耶稣进入圣殿以后，他便遭到犹太宗教权威的敌视。而给凯撒进贡的问题作为被路加记载的第一个挑战耶稣的问题，表明了这个问题在当时处境中的重要性。[1] 为了唤起我们对经文的记忆，这里我引用和合本对这几节经文的翻译：

> 20 于是窥探耶稣，打发奸细装作好人，要在他的话上得把柄，好将他交在巡抚的政权之下。21 奸细就问耶稣说，夫子，我们晓得你所讲所传都是正道，也不取人的外貌，乃是诚诚实实传神的道。22 我们纳税给该撒，可以不可以。23 耶稣看出他们的诡诈，就对他们说，24 拿一个银钱来给我看。这像和这号是谁的。他们说，是该撒的。25 耶稣说，这样，该撒的物当归给该撒，神的物当归给神。26 他们当着百姓，在这话上得不着把柄。又希奇他的应对，就闭口无言了。

这个情景发生的地点是圣殿（路 20：1）。不同于《马可福音》，在路加的记载中，派出奸细的人为文士和祭司长 （路 20：19）。[2]路加从道德上描述了奸细：他们装作正直的人（ὑποκρινομένους ἑαυτοὺς δικαίους εἶναι）。这种正直（δίκαιος）同时也包含忠于犹太律法的含义。[3]路加随即立刻透露出他们的背后的真实意图：为了抓住耶稣话语的把柄，好将耶稣交于巡抚的权力之下。

[1] Bovon, *Lukas IV*, 87.

[2] 在《马可福音》中，派出奸细的是法利赛人和希律党人（可 12:13）。

[3] I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke：A Commentary on the Greek Text* (Exeter：The Paternoster Press, 1978), 734.



路加对奸细行为方式和意图的表述，让读者从整个情景一开始便隐约感受到犹太律法和罗马帝国政治之间张力。

奸细与耶稣的对话以奸细对耶稣的恭维开场。《马可福音》中奸细对耶稣的恭维，路加只保留了后半部分 “乃是诚诚实实传神的道”。与马可记载的前半部分的恭维不同（更集中于对耶稣个人品格的描述：“我们知道你是诚实的。”），路加的记载则更着力于对耶稣教导的描述：我们知道你所说所教的都是正确的（οἴδαμεν ὅτι ὀρθῶς λέγεις καὶ διδάσκεις）。马可的表述“什么人你都不徇情面”被路加用七十士译本的语言“也不取人的外貌”替代。[1]路加的奸细在这里更着重将耶稣塑造成一位模范犹太律法教师的形象。[2]

紧接着恭维的是奸细尖锐涉及当时犹太人十分关心的问题的提问:作为犹太人，给罗马皇帝纳税可以不可以（路 20:22）？ἔξεστιν（被允许…）在某种希伯来语语境下表示援引律法的权威。[3] 而这个问题在这里被提出，表明关于这个问题其实犹太律法没有给出答案或者回答得模棱两可。[4] 由马可记载的奸细挑衅性地提问路加基本保留。[5] 但以下三点是例外：在 ἔξεστιν 之后，路加补充了 ἡμᾶς （我们）；“纳税”一词马可用的是 κῆνσος，而路加用的是 φόρος；另外马可重复性的提问 “我们该不该纳”很可能被路加看成多余而被删除。

κῆνσος 一词更侧重强调直接的个人税。[6]犹地亚和撒玛利亚在希律王朝的国王亚基老被罢黜后（公元 6 年）成为了罗马行省，因此这里每一个犹太人都必须向罗马帝国缴税。在亚帕基一世死后（公元 44 年），加利利也处于罗马

---

[1] Bovon, *Lukas IV*, 89.

[2] Bünker, *Kaiser*, 166.

[3] Bovon, *Lukas IV*, 95.

[4] Bovon, *Lukas IV*, 95.

[5] ἔξεστιν ἡμᾶς Καίσαρι φόρον δοῦναι ἢ οὔ;（路 20：22）。ἔξεστιν δοῦναι κῆνσον Καίσαρι ἢ οὔ; δῶμεν ἢ μὴ δῶμεν;（可 12：14）。

[6] Bovon, *Lukas IV*, 95.

的直接统治之下，这样这里的犹太人也必须直接向罗马帝国纳税。而在此之前犹太人并不需要向他们的征服者缴纳额外的税收。[1]在耶稣的时代，犹太人给罗马帝国所纳的税主要有两种：一种是人头税，另一种是农业税。人头税向所有犹地亚居民征收。但有人如果已经缴纳了农业税，那么他就不需要再缴纳人头税。在这样的税收体制下事实上每一个犹地亚居民都需要向罗马帝国缴税。因为那些无地可耕的人理论上能通过自己的身体为自己带来收入。[2]路加选择的词汇 φόρος 则更强调这是一种被占领的国家给占领国缴纳的税款，有时这个词也用于个人税。[3]所以相比 κῆνσος 而言，φόρος 既指向了个人层面，同时也指向了国家层面。

罗马的征税在犹地亚立刻引起了犹太人的反抗。在这些反抗中，最有影响力的是奋锐党发起人加利利人犹大。他呼吁犹太人拒绝向罗马帝国纳税，并认为向罗马帝国缴税与上帝意志不能相容。[4]奋锐党也是唯一一个从始至终拒绝向罗马帝国缴税的犹太团体。[5]然而反抗越激烈，作为反抗的惩罚，被征收的赋税就越重。与此相对，在第一次犹太战争时，起义者们就销毁了税务清单并发行了自己的钱币。

---

[1] 参 F. F. Bruce, Render to Caesar, in: *Jesus and the Politics of his Day*, eds. E. Bammel and C. F. D. Moule (Cambridge：Cambridge University Press, 1984), 251–253; Gerd Theißen and Annette Merz, *Der historische Jesus: Ein Lehrbuch* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ⁴2011), 140.

[2] 对 κῆνσος 一词的解释及犹太人向罗马帝国缴税社会历史背景的介绍，参：Michael Bünker, „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist“ – Aber: Was ist des Kaisers? in: *Wer ist unser Gott? Beiträge zu einer Befreiungstheologie im Kontext der „ersten“ Welt*, eds. Luise und Willy Schottroff (München: Chr. Kaiser Verlag, 1986), 157–159。

[3] Bovon, Lukas IV, 95.

[4] 犹太史学家约瑟夫甚至认为拒绝向凯撒纳税是导致直接导致了第一次犹太战争，参 Josephus, *De Bello Judaico* 2.117f。 关于奋锐党及加利利人犹大对罗马帝国纳税的态度参：Bünker, *Kaiser*, 159–160; Gerd Theißen and Annette Merz, *Jesus*, 140–141。

[5] 法利赛人虽然起初也反对向罗马帝国纳税，但很可能后来将向罗马帝国纳税看做是上帝对犹太人的惩罚而接受，参：Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium II*, HThK II/2 (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1977), 226。



从路加的描述可知，按照奸细的预想，耶稣应该对关于"是否给凯撒纳税"的提问给出否定的答案，即拒绝给凯撒纳税。因而耶稣以及其跟随者的立场类似于奋锐党人，在罗马人眼中会引发暴动，导致社会动乱，奸细可以籍此将耶稣交于罗马政权之下。

当耶稣看出奸细的诡诈之后，他作出了一个出乎他们意外的回答: 他没有直接回答可以还是不可以，而是要求提问者拿一枚银钱给他看，并反问道，这银钱上面的像和号是谁的。

在当时有不同种类的钱币在市场上流通，犹地亚的居民在交易时使用的是推罗舍客勒。[1] 这里耶稣要求看的是罗马银币。原因在于，罗马银币是给罗马帝国纳税所用的钱币。[2] 这种银币属于罗马皇帝提比略（Tiberius）于 公元 15 年在里昂铸造的大量银币的第二系列。这种银币的正面是凯撒戴着月桂冠的半身像，上面镌刻的文字为"TI（BERIUS）CAESAR DIVI AUG （USTI）F（ILIUS）AUGUSTUS";背面是坐在王座上的和平女神与橄榄枝和长权杖，上面的文字为 PONTIF (EX) MAXIM (US)。从图像上来说，这种银币自奥古斯都（屋大维）以来基本保持不变。提比略通过这种方式表达他的统治是奥古斯都统治的延续与巩固。罗马皇帝通常认为自己是神的儿子或是神。这种银币体现了凯撒权力和罗马帝国的和平理念。[3]如果有人用这种钱币来支付雇用妓女或者支付厕所的费用，就会当作宗教罪犯而被处决。[4]这种银币的不同寻常的象征力量使它不仅仅是一种钱币，同时也是罗马帝国和提比略统治意识形态的具象化。使用这种钱币的人通过他的交易行为肯定了罗马帝国的统治与其意识形态。

耶稣要求奸细拿出这样一枚象征罗马帝国统治与其意识形态的银币，并向

[1] Bovon, *Lukas IV*, 96.

[2] Bovon, *Lukas IV*, 96.

[3] 关于提比略银币的介绍，参： Bünker, *Kaiser*, 163。

[4] Sueton, Tiberius 58.

奸细询问银币的图像，无疑将奸细为他所设的难题推回给了奸细自己：要求奸细拿出银币可以看作是耶稣自己身上并没有这种钱币的暗示，因而不能排除耶稣其实与这种银币及其所象征的罗马帝国意识形态保持着一定距离。若奸细直接拿出银币，无疑等于肯定了罗马帝国的统治和意识形态，并且这一行为将发生在犹太宗教最重要的地点，圣殿当中。这与奸细自己伪装的正直，尤其是源于忠于犹太律法的正直并不相符。而奸细若不想将自己公开置于与罗马政权对立的立场上，也不能直截了当地说他们其实根本不知道这种银币是什么样子。因为这会暗示他们其实根本没有给凯撒纳过税。但不同于马可的记载，路加的耶稣并没有等到银钱被拿出来就提问, 银钱上的像和号是谁的。根据马可的记载耶稣的对手拿出了银币。而路加中的奸细，在没有拿出银币的情况下，就能回答银币上的图像和号是凯撒的(路 20：24)，暗示他们其实使用过这种银钱，因而间接肯定了罗马帝国的意识形态，或者钱币上的图像已经如此广泛流传，以至于他们不需要看到就能清楚记得上面有凯撒的图像和号。

基于奸细的话，耶稣继续说道："这样，凯撒的物当归给凯撒，神的物当归给神。"耶稣回答的前半句有两种不同的含义。这种多重含义来源于 ἀποδίδωμι。ἀποδίδωμι 有两种意思：1.支付;2.将某物归还给某人。[1]根据第一种意思，耶稣是赞同给凯撒交税的，由此可见他并不赞成奋锐党人通过拒绝纳税和组织起义反抗罗马人的方式。[2] 而根据第二种意思，因为银币上的像和号是属于凯撒的，耶稣要求将属于凯撒的东西归还给凯撒，是一种物归原主，撇清关系的要求。如果说借助银币的图像，无论是奸细还是读者能对所谓凯撒之物有具体的想象的话，对于耶稣教导的后半部分 "神的物当归给/归还神"，他则没有给出具体的图像来帮助奸细和读者想象"神的物"具体指什么。这也符合犹太的宗教习惯。相比"凯撒之物"所指的具体性，耶稣赋予了他的听众对诠释"神之物"广泛的诠释

[1] Marshall, *Luke*, 736.

[2] Theißen und Merz, *Jesus*, 140.



空间。这种诠释空间也让"凯撒之物"和"神之物"两者之间的关系保持了开放性。耶稣，或者说路加很可能非常清楚钱币上不同图像所包含的象征意义，身份指向和修辞力量。在与奸细的交锋中，路加笔下的耶稣巧妙借助罗马银币的视觉修辞力量跳出了对奸细所设问题回答的两难处境。这种视觉修辞的力量也同时表现在奸细反应上：他们理解了耶稣回答中视觉修辞的力量，知道他们的诡计无法实现，惊奇于耶稣的应对，然后沉默不语了。耶稣借助图像对"是否能给凯撒纳税"这个问题的开放性回答，使他和他的教导可能对最广泛的犹太群体（从激进到自由）有吸引力，他对罗马帝国的政治和意识形态保持一种和平但批判性接受的态度。

四、结论

研究罗马帝国和犹地亚关系史的史学家曾提出一个这样的问题：这段灾难性的历史只是罗马对犹地亚的态度和当时国际政治环境变迁所致，还是或是至少部分是犹太人政治和文化自我呈现的产物？[1] 在这场罗马帝国与犹太人的政治的博弈中，无论是罗马帝国一方还是犹太人一方都充分意识到钱币图像对表达身份和意识形态中的重要性，都在铸币上通过图像输出自己想要表达的意识形态。对于文士和祭司长派来奸细提出的尖锐问题"是否可以给凯撒纳税"，路加笔下的耶稣也借助罗马银币图像的修辞力量，将难题抛回给提问者。耶稣借助图像修辞给出的开放性回答让他的教导对最广泛的犹太群体保持吸引力，同时表达自己对罗马帝国政治和意识形态的一种和平但批判性接受的态度。

[1] Goodmann, *Coinage*, 165.

参考书目

Adolf Deissmann, *St Paul: A Study in Social and Religious History* (trans. Lionel R.M.Strachan; New York: Hodder and Stoughton, 1912).

Barbara Maria Stafford, *Good Looking: Essays on the Virtues of Images* (Cambridge: MIT Press, 1997).

Davina C. Lopez, “Looking for an Argument: On Visual Rhetoric and Biblical Interpretation,” *Biblical Interpretation* 25 (2017).

Flavius Josephus, *de bello Judaico* , vol.1 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959).

F. F. Bruce, Render to Caesar, in: *Jesus and the Politics of his Day*, eds. E. Bammel and C. F. D. Moule (Cambridge：Cambridge University Press, 1984), 251–253.

François Bovon, *Das Evangelium nach Lukas IV: Lk 19,28–24,53*, EKK 3/4 (Neukirchener-Vluyn/Düsseldorf: Neukirchener Verlag/Patmos Verlag, 2009).

Gaius Tranquillus Suetonius, *Tiberius* (London: Bristol Classical Press, 1995)

Gerd Theißen and Annette Merz, *Der historische Jesus: Ein Lehrbuch* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, [4]2011).

I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke：A Commentary on the Greek Text* (Exeter：The Paternoster Press, 1978)

Martin Goodmann, Coinage and Identity: The Jewish Evidence, in: *Coinage and Identity in the Roman Provinces*, eds. Christopher Howgego, Volker Heuchert and Andrew Burnett (Oxford: Oxford University Press, 2005), 163–166.

Michael Bünker, „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist“ – Aber: Was ist des Kaisers? in: *Wer ist unser Gott? Beiträge zu einer Befreiungstheologie im Kontext der „ersten“ Welt*, eds. Luise und Willy Schottroff (München: Chr. Kaiser Verlag, 1986)



Simeon R. Burke, "'Render to Caesar the Things of Caesar and to God the Things of God': Recent Perspectives on a Puzzling Comannd (1945–Present)", *Currents in Biblical Research* 16 (2018), 157–190.

Image, Power and Identity:A Rereading of Luke 20:20–26 from a Visual Rhetoric Perspective

JING Minhua (Shandong University)

Abstract: The recent "visual turn" in biblical studies emphasizes the rhetorical power of the interplay between images and words in biblical interpretation. This rhetorical perspective stressing the significance of the visual provides us a fresh understanding of Luke 20:20–26, especially of Jesus's controversial answer to the question: "Is it lawful for us to pay tribute to Caesar or not" (Lc 20:22). This paper argues that by evoking the rhetorical power of the image on a denarius, the Lucan Jesus gave this question an open answer. This kind of answer made his teaching attractive to the widest streams of Jewish communities, at the same time expressed his peaceful and yet critical attitude towards the politics and ideology of the Roman Empire.

Keywords: visual rhetoric, Roman Empire, coinage, tribute to Caesar

Journal for Research of Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914



蒙头祷告讲道还是闭口不言？
——对哥林多前书中两段矛盾经文之探讨

王学晟（台湾中原大学宗教研究所）

摘要：对“礼拜时蒙头的问题”（林前 11:2－16）和“妇女应该会中闭口不言”（林前 14:34－35）两段矛盾的经文进行分析之后，我们发现使徒保罗主张男女平等，支持女性参与教会的侍奉和敬拜。他关于“祷告和说预言应该蒙头”的教导主要关怀是教会在社会中的形象，而不是要限制妇女的行动。与此相矛盾的经文“妇女应该会中闭口不言”与后保罗书信中的一些教导和要求是一致的，应该是后期插入的文本，内证和外证都可以说明这一点。

关键词：女人蒙头、祷告和说预言、闭口不言、矛盾的经文

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202212_(19).0005

引言

哥林多前书中“礼拜时蒙头的问题”（林前 11:2–16）和“妇女应该会中闭口不言”（林前 14:34–35）是两处难解的经文。从哥林多书信（Epistles to the Corinthians）面世至今的两千年中，这两段经文一直都争议不断。学者用各种方法，从不同的角度对此多有探讨。

这两段经文是相互矛盾的，至少说从表面来看是如此。使徒保罗在写信的

时候为什么会出现这样矛盾的说法呢？这正是本文要讨论的重点。在分析的过程中，我们会对经文进行释经，也会用到文本批判，而探讨社会背景的时候自然也会牵涉到社会历史批判，也就是说，我们会接受方法论的开放与多元（methodological pluralism）。[1]

一、女人蒙头讲道的文脉与处境

哥林多前书，除了引言（1:1–9）和结语（16:5–24），中间主体内容分为两大部分，保罗对所听到的教会问题进行回应（1:10–6:20）和回应书信中哥林多教会提出的问题并给出教导（7:1–16:4）。“礼拜时蒙头的问题”出现在哥林多前书第 11 章。

保罗关于女人在祷告或讲道应该蒙头的教导是由什么引起的呢？哥林多人信主之后，领受了圣灵，既说方言，又说预言，他们，或者说他们中的大多数感觉与众不同，自觉在地如同在天，于是在行为上就有了相对应的表现。他们已经得着基督徒的自由，觉得“凡事都能做”（林前 10:23）。“凡事都能做”应用于信仰生活之中就是哥林多教会的妇女换掉传统服饰。更为重要的，她们似乎摒弃了“顺服”这种“迂腐”的观念，拒绝与“顺服”相关的任何文化符号，比如蒙头。[2] 对此，保罗毫不客气地指出，这不是解放，而是自我贬低（林前 11:5–6）。[3] 凭什么女人就要顺服男人呢？林前 11 章的经文给出好几条理由。首先，这是神圣的秩序——上帝、基督、男人、女人（林前 11:3–6）。其次，上帝创造的先后顺序本是如此（林前 7–9）。第三，天使在观看教会（4:9）。妇女为了自

[1] Robert C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation. Vol. 2: The Acts of the Apostles* (Minneapolis: Fortress, 1990), 4.

[2] David K. Lowery, “The Head Covering and Lord’s Supper in 1 Cor 11:2–34,” *Bibliotheca sacra* 143, no. 570 (1986): 115; Dan Lioy, “Ecclesial Hierarchy and Subordination between Regenerate Men and Women in Public Worship: A Renewed Look at 1 Corinthians 11:2–16 and 14:33b–36,” *Conspectus (South African Theological Seminary)*, no. 29 (2020): 115.

[3] David K. Lowery, “The Head Covering and Lord’s Supper in 1 Cor 11:2–34,” 157–158.



由去掉头上权柄的记号实际上贬低了上帝的智慧(弗 3:10)。第四是自然的启示（林前 11:13–15）。第五，众教会都是如此（林前 11:16）[1]

“礼拜时蒙头的问题”（林前 11:2–16）这一段经文涉及到多个主题，有不少难解的经文。比如基督是男人的头、上帝的基督的头这样的神学主题（林前 11:3），[2] 也有男人蒙头（林前 11:4）的问题。[3] 在保罗所处的时代，男人蓄长头发有同性恋的暗示，或者与同性恋有密切关系。犹太文化如此看，希罗文化也是相同的看法。[4] 还有“长发作盖头”（11:15）究竟是什么意思呢？释经学者也莫衷一是。不过，考虑到本文要讨论的重点，我们在此只讨论女人蒙头的问题，而且化繁就简只讨论两节经文，因为这两节经文是保罗在这一段要表达的核心思想：

> 凡女人祷告或是讲道，若不蒙着头，就羞辱自己的头，因为这就如同剃了头发一样。女人若不蒙着头，就该剪了头发；女人若以剪发、剃发为羞愧，就该蒙着头。（林前 11:5–6）[5]

---

[1] David K. Lowery, “The Head Covering and Lord’s Supper in 1 Cor 11:2–34,” 158–159.

[2] 除了相关释经书之外，亦参 Joseph A. Fitzmyer, “Kephale in I Corinthians 11:3,” *Interpretation: A Journal of Bible & Theology* 47, no. 1 (1993): 52–59.

[3] Richard Oster, “When Men Wore Veils to Worship: The Historical Context of 1 Corinthians 11:4,” *New Testament Studies* 34, no. 4 (1988): 481–505; Preston T. Massey, “Veiling among Men in Roman Corinth: 1 Corinthians 11:4 and the Potential Problem of East Meeting West,” *Journal of Biblical Literature* 137, no. 2 (2018): 501–517; Daniel Röthlisberger, “Die ‘capitis velatio’ von Männern und ihre Bedeutung für 1 Cor 11,4,” *Jahrbuch für Antike und Christentum* 55 (2012): 47–71; Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, rev. edn. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2014), 140.

[4] Jerome Murphy-O’Connor, “Sex and Logic in 1 Cor 11:2–16,” *Catholic Biblical Quarterly* 42 (1980): 486–487，此说在他的书中再现，参 Jerome Murphy-O’Connor, *Paul: A Critical Life* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 279，亦参 Alan Padgett, “Paul on Women in the Church: The Contradictions of Coiffure in 1 Cor 11:2–16,” *Journal for the Study of New Testament* 20 (1984): 70–71; John David K. Ekem, “Does 1 Cor 11:2–16 Legislate for ‘Head Covering’?,” *Neotestamentica* 35, no. 1–2 (2001): 172.

[5] 若非特别说明，本文皆采用《和合本修订版》的翻译，下同。

“πᾶσα δὲ γυνὴ προσευχομένη ἢ προφητεύουσα”，字面直译是“但任何一个女人祷告或者说预言……”。γυνὴ 这个字既可以指一个女人，也可以指一个妻子。从这一段的上下文来看，应该是指女人，而不是单指妻子。从整篇哥林多前书来说，这里更应该是指女人。哥林多教会中不但有已婚的妇女（林前 7:2–7），也有未婚的少女（林前 7:8, 25, 38），还有寡妇（林前 7:8, 39–40）。δὲ（但）是对着上一句转折的，男人不应该蒙着头（林前 11:4），但女人……应该蒙头。προφητεύουσα 是动词 προφητεύω 的分词形式（现在时主动语态主格阴性第三人称单数）。προφητεύω 是由名词 προφήτης（先知）变化而来，意思是“说预言”。在哥林多前书中，这个词多数情况下是指“传讲上帝话语”（如林前 11:4–5, 13:9）。[1] 这一句中的“女人祷告或者说预言（作先知讲道）”（林前 11:5a）是指什么场合呢？当然不是指在她自己家里。一个女人在家里祷告是可能的，然而，在家里“作先知讲道”的可能性不大。这里是指女人在聚会时受圣灵感动而发出的大声祷告，让会众都能听到。甚至用方言祷告也是不奇怪的（林前 14:13–15）。[2]所以，保罗在此当然是指聚会的场合。哥林多前书成书时期，也就是公元 50 年代初期，基督教信仰群体的聚会很可能是在一个贵族或者有钱人的家里，只有这些人的房子才足够大，可以容纳几十人同时聚会。

“没有蒙着的、没有覆盖的”（ἀκατακαλύπτῳ）这个形容词是由动词“蒙着、覆盖”（κατακαλύπτω）变化而来，α 是表示否定意义的前缀。艾萨克森（Abel Isaksson）坚持认为 ἀκατακαλύπτω 的意思是“没有扎束（头发）”或“任由长发垂下”。所以在他看来这一句的意思就是“一个女人祷告或是讲道，若不扎束自

---

[1] 在汉语译本中，《吕振中译本》译作“传讲神言”，《新汉语译本》译作“宣讲神的信息”，比较贴近原文。《思高本》作“说先知话”采用的是直译的方法。《和合本修订版》第 14 章都将 προφητεύω 译成“作先知讲道”（林前 14:1–5，14:24，14:31，14:39）可能是比较好的措辞，形神兼备，只可惜前后译词不统一。

[2] Raymond F. Collins, *First Corinthians* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1999), 401–402.



己的头发（任由长发垂下），就羞辱自己的头。"[1]"不扎束自己的头发"，任其下垂，汉语有一个简洁的表达，就是披头散发。可以想象，这与巫婆作法的时候的发型是相似的。不几年，一个叫赫黎（James B. Hurley）的学者支持艾萨克森的观点。[2] 其实，这个观点早在 1940 年代就有学者提出来了，只是当时少人问津而已。[3] 然而，"披头散发"说有点像是望字生义的"测字"，难以成立，因为在希腊作者的作品中，从荷马到阿特纳奥斯（Athenaeus，卒于公元 3 世纪）的一千多年中，κατακαλύπτω 都是指"带面纱"或者用一块布或者类似织物一类的东西"蒙着头"。[4] 这样，汉语中将《黑马牧人书》（4.2.1）中的 κατακάλυψις（ἀκατακαλύπτῳ 的同源词）理解为"束发网、盖头"就顺理成章了。总结而言，将 ἀκατακαλύπτῳ τῇ κεφαλῇ 理解为"（若）不是蒙着头"是正确的。

一个女人若不蒙着头，在什么意义上就羞辱自己的头呢？目前学界大体上有两种解释，第一种与性相关，第二种是去性别化的表达。

一、与性相关。有论者认为古代希腊人将女性头发当作性器官的一部分。所以保罗指示教会内的女人要蒙头（林前 11:2–16）。[5] 这是有可能的。总体而言，古代东西方都比较保守，比如古代中国某个时期将女性的小脚视为性器官的一部分，大概也是一种联想，或者是一种含蓄的表达——西门庆故意弄掉扇

---

[1] Abel Isaksson, *Marriage and Ministry in the New Temple: A Study with Special Reference to Mt. 19.13–12 [sic] and 1. Cor. 11.3–16* (Lund: Gleerup, 1965), 165–186.

[2] James B. Hurley, "Did Paul Require Veils or the Silence of Women? A Consideration of I Cor. 11.2–16 and I Cor. 14.33b–36," *The Westminster Theological Journal* 35 (1973): 190–220.近几十年来还有学者持此说，如 Richard A. Horsley, *1 Corinthians* (Nashville: Abingdon, 1998), 154。

[3] Stefan Losch, "Christliche Frauen in Corinth (1 Cor. 11.2–16): ein neuer Lösungsversuch," *Theologische Quartalschrift* 127 (1947): 216–261.

[4] Preston T. Massey, "The Meaning Of ... And ... In 1 Corinthians 11.2–16," *New Testament Studies* 53, no. 4 (2007): 502–523.

[5] Troy W. Martin, "Paul's Argument from Nature for the Veil in 1 Corinthians 11:13–15: A Testicle Instead of a Head Covering," *Journal of Biblical Literature* 123, no. 1 (Spr 2004): 75–84.

子顺手摸潘金莲的三寸金莲就是一个例子。服饰在人类文化中是高效的符号系统，它们所产生的记号或标志表达阶级、风尚、谦卑、自我提升等。[1] 在古代希罗社会也是如此，女性的头饰表达身份，或者某种性表达是可以想见的。如果她头戴面纱或者兜帽，那就表示她是体面的女人，拒绝男性搭讪和邀约。[2] 相反如果她没有蒙头或没有戴上得体的头饰，那也是某种记号或者标识——她可请、可约、可交往（sexually available）。如果有女人自我展现，特别是带领敬拜的领袖被视为性吸引的对象，就她会转移会众的注意力，可是，在敬拜时上帝才应该是注意力的中心。在敬拜时候暗示性的着装是不合时宜的，应该避免。[3]

二、去性别化的表达。根据常识，缺什么就喊什么，反之亦然，喊什么正说明缺什么。既然保罗在这一段多费笔墨强调女人要蒙头（林前 11:2–16），那么我们可以推断，在哥林多教会，有一批女人在敬拜的时候没有蒙头。在接受了圣灵之后，欣喜程度可想而知，她们的心思意念随之变化，于是用非女性或非男性的头饰祈祷、作先知讲道。在敬拜的时候，外人可能会在场……他们根本就无法接受这种打破男女之间的社会界限的做法。[4] 这些妇女把男女平等等同于男女一致、男女无别。[5] 她们认为“凡事都可做”（林前 6:12, 10:23）,可是上帝的创造是男女不同，所以，敬拜的时候应该尊重上帝的创造秩序。[6]第 6 节实

---

[1] Roland Barthes, *Elements of Semiology*, 1st American edn. (Hill and Wang, 1968), 13–28.

[2] Aline Rousselle, “Body Politics in Ancient Rome,” in Pauline Schmitt Pantel ed., *History of Women in the West, Volume I: From Ancient Goddesses to Christian Saints* (Cambridge, MA: Harvard, 1992), 296–336, here 315.

[3] Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000), 829.

[4] Judith M. Gundry-Volf, “Gender and Creation in 1 Corinthians 11:2–16: A Study in Paul’s Theological Method,” in Scott Jack Hafemann et al eds., *Evangelium, Schriftauslegung, Kirche: Festschrift für Peter Stuhlmacher zum 65. Geburtstag* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), 154.

[5] Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 829.

[6] Raymond F. Collins, *First Corinthians*, 400–402.



际上重复了第 5 节的内容，保罗加大了修辞力度，指明女人的选择决定了荣和辱。如果她真的希望消除性别独特性的象征表达，这就像是剃光头一样，是羞辱自己的头。[1]

一个教会在社会中应该有怎样的形象？这可能是保罗关心的重要内容之一。从考古，特别是从钱币上的头像来看，希罗世界的女人既有蒙头的，也有不蒙头的。[2]不过，就公元 1 世纪的哥林多来说，在公众场合以及社区聚会中，妇女通常是蒙着头的，大多数释经学者都支持这种说法。[3]所以，一个女人不蒙头就违反了当时（地中海世界）的普世的传统。[4]古代地中海世界价值观、是非观很清晰，“荣辱观”融入到社会的每一个角落、每一個層面，不像今天东西方都是非不分，价值体系崩塌。当时人与人之间的交往首先考虑的是社会地位和荣辱。哥林多前书所讨论的“礼拜时蒙头的问题”不是习俗问题，而是荣辱问题。[5]一旦涉及到荣辱观，这就不只是某个女人羞辱自己头（贬低自己，使自己丢脸）的

[1] Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 832.

[2] Lisa A. Hughes, “Unveiling the Veil: Cultic, Status, and Ethnic Representations of Early Imperial Freedwomen,” *Material Religion* 3, no. 2 (2007): 218-241.

[3] P. E. B. Allo, *Saint Paul: première épître aux Corinthiens* (Paris: Gabalda, 1956), 258–262; Frederik W. Grosheide, *Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1984), 253–254; Craig S. Keener, *Paul, Women, Wives: Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul* (Peabody: Hendrickson, 1992), 28–29; Richard A. Horsley, *1 Corinthians*, 154; Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 801–802; David E. Garland, *1 Corinthians* (Grand Rapids, MI: Baker, 2003), 509–510; Verlyn D. Verbrugge, “1 Corinthians,” in T. Longman and D. E. Garland eds., *The Expositor's Bible Commentary* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2008), 11:241–414, here 354; Cynthia L. Westfall, *Paul and Gender: Reclaiming the Apostle's Vision for Men and Women in Christ* (Grand Rapids, MI: Baker, 2016), 85–86.

[4] Hans Conzelmann, *1 Corinthians: A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (Philadelphia: Fortress, 1975), 185–186.

[5] Judith M. Gundry-Volf, “Gender and Creation in 1 Corinthians 11:2–16,” 154; Halvor Moxnes, “Honor, Shame, and the Outside World in Paul's Letter to the Romans,” in *The Social World of Formative Christianity and Judaism*, ed. Jacob Neusner and Howard Clark Kee (Philadelphia: Fortress, 1988), 208.关于地中海世界的荣辱观参马里纳的人类学研究 Bruce J. Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, 3rd edn. (Louisville, KY: Westminster/John Knox, 2001, 1st edn. 1981), 28–62; Ramsay MacMullen, *Roman Social Relations, 50 B.C. To A.D. 284* (New Haven: Yale University Press, 1974), 62–109.

问题了，而是可以上纲上线到羞辱她丈夫（如果有的话），因为她丈夫是她的头，进而羞辱基督，羞辱上帝（林前 11:3）。[1] 如此一通牵扯之后，教会的名声受损就可以想见了。突然之间，这个问题就升级了，所以保罗对此加以教导就很合理了。保罗强调，敬拜应该维持良好的秩序和宣教性质。[2]

二、妇女在教会中应该闭口不言？

从上文我们对“礼拜时蒙头的问题”（林前 11:2–16）的讨论来看，妇女在聚会时是可以祷告的——敬拜之前的祷告、回应讲道的祷告、结束敬拜的祷告、用方言祷告，抑或是其他什么形式的祷告，只要蒙着头，都是允许的，“作先知讲道”也是允许的，而且上帝的众教会都是这个规矩（林前 11:16）。然而，相隔两章，到了第 14 章，保罗却叫妇女在会中闭口不言：

> 33b 在圣徒的众教会中，34 妇女应该闭口不言；因为，不准她们说话，总要顺服，正如律法所说的。35 她们若要学甚么，应该在家里问自己的丈夫，因为妇女在会中说话是可耻的。（林前 14:33b－35）

这两句话被放在保罗对敬拜秩序的指引中，教导哥林多教会“凡事都要按次序行”（林前 14:26–40）。不考虑脚注中各种抄本的异文，单就 Nestle-Aland 28 版的正文来看，33b–34a 应该直译作“正如（Ὡς）在圣徒的教会中一样，妇女们在教会中（ἐν ταῖς ἐκκλησίαις）应该闭口不言”，《和合本修订版》此处的翻译太过简洁。[3]句子后半部分的“因为，不准她们说话”是相当拙劣的汉语表达。“因为不准”（οὐ γὰρ ἐπιτρέπεται)这个表达中的动词 ἐπιτρέπεται 是第三人称单数的被动形式，直译是“它不被允许”，指“妇女在教会中说话”（这件事、这个行为）

---

[1] C. K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (Peabody, MA, Hendrickson, 1968), 250; F. F. Bruce, *1 and 2 Corinthians: Based on the Rev. Standard Version* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1980), 141.

[2] Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (London: SCM, 1983), 230.

[3] 林前 14:33b 放在上下文中显得冗赘，参下文第三部分的讨论。



不被允许，《英王钦定本》译作“it is not permitted”非常到位。在汉语译本中，只有吕振中对此作了细致的处理：“因为她们当众说话是不被准许的”，其余译本要么译作“不准她们”，要么译作“她们不准”，不但读起来别扭，译文跟原文也有相当的差距。“妇女在会中说话是可耻的”（林前 14:35）这个句子里的“会中”（ἐν ἐκκλησίᾳ）与前一节的实际上是同一个词，是指在聚会中。

在前文，妇女可以祷告、可以说预言，而在这里却不可以说话（λαλέω），这明显是自相矛盾的。有学者解释说，保罗一方面主张男女在在基督里的自由，另一方面，他自己又没有完全肃清他从小自犹太教学来的习俗（餘毒），所以才出现前后不一的情况。[1] 古今中外自打嘴巴的人的确很多，不过，从保罗书信来看，使徒保罗不是这样的人，他的思想很坚定；何况这两处矛盾的经文相隔得如此之近。[2]

要知道保罗时代的书信没有标点符号，所以就有学者猜测，“妇女在教会中应该闭口不言”（林前 14:33b–35）不是保罗的的观点，而是哥林多教会中一群反对保罗的人的观点。保罗引用这两句话来反驳哥林多人的观点或行为。[3] 这

---

[1] Jack W. MacGorman, *The Gifts of the Spirit: An Exposition of 1 Corinthians 12–14* (Nashville: Broadman, 1974), 113; John Koenig, *Charismata: God's Gifts for God's People* (Philadelphia: Westminster, 1978), 174; Paul K. Jewett, *Man as Male and Female: A Study in Sexual Relationships from a Theological Point of View* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990), 115; Karin B. Neutel, "Women's Silence and Jewish Influence: The Problematic Origins of the Conjectural Emendation on 1 Cor 14.33b–35," *New Testament Studies* 65, no. 4 (2019): 477–495.

[2] Herman Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975), 461.

[3] Kirk R. MacGregor, "1 Corinthians 14:33b-38 as a Pauline Quotation-Refutation Device," *Priscilla Papers* 32, no. 1 (2018): 23-28.还有很多学者提到这一点，如 David W. Odell-Scott, "Let the Women Speak in Church: An Egalitarian Interpretation of 1 Cor 14:33b–36," *Biblical Theology Bulletin* 13, no. 3 (1983): 90–93; Odell-Scott, "In Defense of an Egalitarian Interpretation of 1 Cor 14:34–36: A Reply to Murphy-O'connor's Critique," *Biblical Theology Bulletin* 17, no. 3 (1987): 100–103; Odell-Scott, "Editorial Dilemma: The Interpolation of 1 Cor 14:34–35 in the Western Manuscripts of D, G and 88," *Biblical Theology Bulletin* 30, no. 2 (Sum 2000): 68–74; Neal M. Flanagan and Edwina Hunter Snyder, "Did Paul Put Down Women in 1 Cor 14:34–36," *Biblical Theology Bulletin* 11, no. 1 (1981): 10–12; Michel Gourgues, "Who Is Misogynist: Paul or Certain

种说法似乎有一定道理，保罗在哥林多前书中的确如此引用过（林前 10:23）。然而，值得注意的是，保罗引用他人从来都是提纲挈领，不会如此大段引用。再者，保罗引用他人观点的时候，会紧接着反驳或者评论，此处紧接其后的经文（林前 14:36–38）并不是保罗对此观点的反驳。

一些释经学者，特别是 20 世纪的释经学者认为保罗在此不是禁止妇女宣讲圣道，而是制止妇女在教会中令人厌烦的喋喋不休。还有学者认为，保罗所禁止的是妇女在聚会时的大喊大叫。[1] 喋喋不休和大喊大叫没有什么本质的区别，都会干扰敬拜的正常进程。然而，在保罗书信和新约其他书卷中，λαλέω 这个动词没有"喋喋不休、大喊大叫"的意思，而且在第 14 章中（14:2–6，14:9，14:11，14:13，14:18–19，14:21，14:23，14:27–29，14:39），它都表示"受灵感讲道"，或者"作先知讲道"。[2]

近期有不少释经学者坚持认为保罗所针对的是禁止妇女在敬拜时候说话以保证敬拜程序顺利进行。[3] 另一种解释，说"礼拜时蒙头的问题"（林前 11:2–16）和此处"妇女应该闭口不言"（林前 14:33b–35）处理的是不同的场合、不同的处境。他们猜测说，比起"蒙头祷告、作先知讲道"（林前 11:5–6）来，"不许妇女讲道"（林前 14:34–35）是更为正式的教会场合。[4] 与此类似，有论者认为，保罗在"礼拜时蒙头的问题"那个段落处理的不是教会聚会的情形，而是非教会场

Corinthians? Note on 1 Corinthians 14:33b–36," in Gérald Caron et al. eds., *Woman Also Journeyed with Him: Feminist Perspectives on the Bible* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2000), 117–124.

[1] Carl Friedrich Georg Heinrici, *Das Erste Sendschreiben Des Apostel Paulus an Die Korinthier* (Berlin: Hertz, 1880), 456–461; James Moffatt, *The First Epistle of Paul to the Corinthians* (New York: Harper and Brothers, 1938), 233; Darton Deluz, *A Companion to I Corinthians* (London: Longman and Todd, 1963), 215; Catherine Kroeger, "Strange Tongues or Plain Talk," *Daughters of Sarah* 12 (1986):10–13.

[2] C. K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, 332; 1157.

[3] Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 828-829.

[4] Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 703; C. K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, 331–333; F. F. Bruce, *1 and 2 Corinthians*, 135.



景。[1] 这是相当奇特的观点，也不太能站得住脚。“祷告”和“讲道（说预言）”更有可能发生在聚会的场景，不大可能在一个聚会之外的场景中。而且从上下文来看，保罗所针对的，也更像是针对聚会的场景，“倘若有不信的人进来”（林前 14:24）这样的措辞便是很好的证明。

其他还有各种各样的说法，比如菲奥伦查说“妇女在教会中应该闭口不言”（14:33–36）仅仅是针对基督徒的妻子们说的，而非所有妇女。[2] 还有论者认为保罗是在另一封写给哥林多教会的信中说的，因此是在不同的背景下说的。[3] 另一种说法，保罗是这么说的，但他是针对一种特殊的、有限的情况而说的。这段经文是保罗说的，是哥林多前书不可或缺的一部分，但被误解为普遍有效的教义。[4] 不过，这些说法，也只是推测而已，很难令人信服。

三、后人插入的经文

3.1 两组文本，两种态度

“妇女应该闭口不言”不但与“礼拜时蒙头的问题”（林前 11:2–16）相矛盾，而且与保罗一贯的思想似乎也是矛盾的。保罗是主张男女平的。在无可争议的保罗七封书信（7 undisputed letters）中，有一组文本指向妇女充分参与教会的事奉和敬拜：加拉太书 3:26–29，我们在前文探讨过的林前 11:2–16 以及罗马书 16:1–16。我们把这三段经文标记为“第一组文本”。

第一组文本的纲领性宣告出现在加拉太书中。保罗说，凡受洗归入基督的都披戴基督了：不再分犹太人或希腊人，不再分为奴的自主的，不再分男的女

---

[1] Harold R. Holmyard, “Does 1 Corinthians 11:2–16 Refer to Women Praying and Prophesying in Church?,” *Bibliotheca Sacra* 154, no. 616 (1997):461–472.

[2] Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, 230–233.

[3] Robert W. Allison, “Let Women Be Silent in the Churches (1 Cor 14:33b–36): What Did Paul Really Say, and What Did It Mean?,” *Journal for the Study of the New Testament* 10, no. 32 (1988): 28.

[4] Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 1158-1168.

的，因为你们在基督耶稣里都成为一了。（加 3:28）

一些学者认为这可能来自于洗礼仪式，保罗用它来确认受洗者的新身份，“凡受洗归入基督”（加 3:27）可能就是一个直白的说明。“不再分犹太人或希腊人”原文是 οὐκ ἔνι … οὐδὲ…这是一个固定的搭配，意思是“既没有……也没有……”。“既没有……也没有”在当时是一个革命性的陈述，彻底摧毁任何形式的社会歧视、社会壁垒，并在所有人际关系中引入了一种新的人际原则：人格平等，不分种族、社会地位和性别。[1] 这种思想在当时过于惊世骇俗，应该是来自保罗自己，而不太可能是保罗引用其他人。[2] 在保罗看来，在基督里，所有人都应该在圣灵中团结起来，成为新人类（新造的人，参见加 6:15）。这个新人类产生新的价值观，第一，上帝面前的平等，男人和女人被确认为平等的价值。第二，男女应该承认、接受和尊重对方。第三，无论是男人还是女人都应该根据各自的天赋分担责任。[3]

“不再分男的女的”（οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ，加 3:28c），直译应该是“既没有男的，也没有女的”。保罗在这里并没有使用“男人”（ἀνήρ）和“女人（γυνή）”，而是精心选择“男性的”（ἄρσην，中性形容词）和“女性的（θῆλυς，中性形容词）”，以中性的形式命名性别，这不仅涉及男女之间的社会角色差异，

---

[1] Jakobus M. Vorster, “The Theological-Ethical Implications of Galatians 3:28 for a Christian Perspective on Equality as a Foundational Value in the Human Rights Discourse,” *In die skriflig* 53, no. 1 (2019): 1–9.

[2] Bernard C. Lategan, “Reconsidering the Origin and Function of Galatians 3:28,” *Neotestamenica* 46, no 2 (2012): 274–286.

[3] Monica Cooney, “Men and Women as Equal Partners in Christian Community a Biblical Meditation with Special Reference to Galatians 3:28,” *The Ecumenical Review* 60, no. 1–2 (2008): 100–103; Michel Gourgues, “‘Ni Juif Ni Grec, Ni Esclave Ni Libre, Ni MÂle Et Femelle’ (Ga 3,28): Sur Une Contribution De La Première Génération Chrétienne à Une Affirmation Des Droits Humains,” *Science et Esprit* 69, no. 2 (2017): 241–262; Caroline Schleier Cutler, “New Creation and Inheritance: Inclusion and Full Participation in Paul’s Letters to the Galatians and Romans,” *Priscilla Papers* 30, no. 2 (Spring 2016): 21–29.



而且还涉及生物学上的差异。[1]“既没有男的，也没有女的”这句话有几种解释方式，但每一种解释都声称，在基督教会中，受洗归主的人们已经成为新人，男女之间的性别差异已经失去了意义。[2]保罗的“不再分男女”是第一次出现公开宣传废除性别差异的教义，这在当时的希罗世界中，是绝无仅有的。[3]

在哥林多前书中，女人可以参与敬拜的不但有我们上文提及的林前 11:2–16，事实上，“你们要追求爱，也要切慕属灵的恩赐，尤其是作先知讲道”（林前 14:1）隐隐约约指向妇女蒙着头作先知讲道（11:5）。除此之外，在罗马书第 16 章，妇女与男子一起参与了教会使命和生活的各个方面，其中包括百基拉、马利亚、犹尼亚、土非拿和土富撒等（罗 16:1–16）。腓比只是妇女中脱颖而出的一个。腓比被认定为与某一特定教会有关的执事和赞助人，这支持了她有一个相当明确的角色的理解（16:1–2）。妇女在保罗同工中的突出地位通过他提到的友阿蝶和循都基（腓 4:3）得到了进一步的说明。保罗用“一同劳苦”（συνήθλησάν，腓 4:3）来形容她们和她们的工作，这与他描述提摩太、以巴弗提等人所表达的“同工”（συνεργὸν，腓 2:25）、“战友”（συστρατιώτην，腓 2:25）是同一个意思。[4]

在原始基督教团体中，妇女在事奉的各个岗位和环节中都扮演了重要的角色。这一点在第一组文本中得到相当程度的反映。第一组文本都出现在无可争议的 7 封书信中。然而，从后保罗书信（Deutero-Pauline letters）来看，[5]妇

---

[1] Hans Dieter Betz, *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia* (Philadelphia: Fortress, 1979), 195.

[2] Hans Dieter Betz, *Galatians*, 195.

[3] Albrecht Oepke, “γυνή,” *Theological Dictionary of New Testament,* 1:776–789; Robin Scroggs, “Paul and the Eschatological Woman,” *Journal of the American Academy of Religion* 40, no. 3 (1972): 283–303.

[4] Ben Wiebe, “Two Texts on Women (1 Tim 2:11–15, Gal 3:26–29): A Test of Interpretation,” *Horizons in Biblical Theology* 16, no. 1 (1994): 54–85.

[5] 学界普遍将帖后、弗、西、来、提前、提后、多六封书信归为后保罗书信，新约导论以及相关单篇书信的释经书对此都有解释，参 Bruce J. Malina and John J. Pilch, *Social-Science Commentary on the Deutero-*

女的地位似乎发生了变化，她们已经逐渐失去了以前的公共角色。[1] 为什么会如此，我们在此就有必要讨论第二组文本了。

与第一组文本形成鲜明对照，第二组文本包括包括提摩太前书 2:11–15、林前 14:33–36 以及以弗所书 5:21–33。这些文本基本上都限制了妇女参与教会的事奉，而且对妇女提出各种要求，施加各种规范，当然了有的被包装在漂亮的辞藻之中（如弗 5:21）。[2]

在提摩太前书中，作者提倡女人要装扮得体，要有善行，要安静学习，不可教导（διδάσκω，2:12），也不可管辖男人，总结而言就是持守信心、爱心，又要圣洁克制。（提前 2:9–15）学界对提摩太前书的成书时间有不少争议，但是，有一点是大家所公认的，即它是后保罗书信，极有可能出自保罗弟子们之手，所涉及的教导对像是以弗所教会以及保罗弟子们的圈子。[3]

同样是涉及到以弗所教会，这也就难怪以弗所书有相似的教导：“要存敬畏基督的心彼此顺服。作妻子的，你们要顺服自己的丈夫，如同顺服主。因为丈夫是妻子的头，如同基督是教会的头；他又是这身体的救主。教会怎样顺服基督，妻子也要怎样凡事顺服丈夫。”（弗 5:21–24）

这是一段被放在“家庭守则”（弗 5:22–6:9）中的教导，即以希罗伦理讨论的家庭如何运作，其中包括一系列的关系：夫妻(5:22–33)、亲子（6:1–4）、主奴（6:5–9）。在每一种情况下，都存在着一种相互的秩序，但这种秩序是以一

Pauline Letters (Minneapolis, MN: Fortress, 2014); Bart D. Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings* (New York: Oxford University Press, 2007, 4th edn.), 380–398; David Edward Aune, *The Blackwell Companion to the New Testament* (Chichester, UK; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010), 9.

[1] Susan Smith, “Women’s Human, Ecclesial and Missionary Identity: What Insights Does the Pauline Correspondence Offer the Contemporary Woman?,” *Mission Studies* 27, no. 2 (2010): 145–159.

[2] Ben Wiebe, “Two Texts on Women (1 Tim 2:11–15, Gal 3:26–29): A Test of Interpretation,” 54–85.

[3] Udo Schnelle, *The History and Theology of the New Testament Writings* (London: SCM, 1998), 331–334.



种不滥用权力和鼓励同理心的方式存在的。当信徒互相尊重时，生命的活动就能前进。[1]

“丈夫是妻子的头，如同基督是教会的头”是保罗学派的神学理由，也是标准保罗学派教导（如林前 11:3）。[2] 从无可争议的 7 封保罗书信和后保罗书信文本比较来看，后保罗时期，关于制度建设和伦理建设的教导有增多的趋势，比如类似的教导还出现在歌罗西书 3:18–4:1;提多书 2:1–10 等。在这些教导中，凡涉及到夫妻关系的，都要求妻子顺服、克己、安静。

3.2 经文大挪移

要求妻子顺服、安静，禁止妻子（妇女）讲道的经文大多出现在后保罗书信中，但是为什么“妇女在教会中应该闭口不言”（林前 14:34–35）不在后保罗书信中，而是“跑到”无可争议的保罗 7 封书信中去了呢？

“妇女在教会中应该闭口不言”（林前 14:34–35）是原先哥林多前书所没有的，它进入到现在的位置有一个过程。这两节经文起先可能是抄本上边注，后来被抄入到经文中，逐渐成了经文的一部分，成了今天这个样子。[3] 我们从内证和外证两个方面来讨论这个问题。

从内证来看，“妇女在教会中应该闭口不言”与“妇女蒙头可以祷告、说预言”（林前 11:5, 13）相矛盾。这一点使我们陷入循环论证，但是可以作为辅助的

---

[1] Darrell L. Bock, *Ephesians: An Introduction and Commentary* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2019), 170–171.作者列举的相关经文还包括彼前 2:18–3:7，因超出本文讨论范围，按下不表。

[2] Steven M. Baugh, *Ephesians: Evangelical Exegetical Commentary* (Bellingham, WA: Lexham, 2016), 479–480; Peter Thomas O'Brien, *The Letter to the Ephesians* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999), 411–418.

[3] Philip Barton Payne, “Fuldensis, Sigla for Variants in Vaticanus, and 1 Cor 14.34–5,” *New Testament Studies* 40 (04/1995): 240–262; Payne, “Ms 88 as Evidence for a Text without 1 Cor 14:34–35,” *New Testament Studies* 44, no. 1 (1998): 152–158; Payne, “Is 1 Corinthians 14:34–35 a Marginal Comment or a Quotation?: A Response to Kirk Macgregor,” *Priscilla Papers* 33, no. 2 (Spr 2019): 24–30.

论据。“妇女应该闭口不言”放在现在的位置打断了保罗在哥林多前书第 14 章叙事的流畅性和连贯性。哥林多前书 14:1–25 节形成了一个持续的论点，即除非方言得到解释，否则说预言（作先知讲道）比说方言更有启迪作用(14:1、2–3、4、5、6、22、23–25)。第 1–25 节的每一小节都有相似的结论：“教会可以被造就”(14:5)；“造就教会”(14:12)；“造就别人”(14:17)；“教导他人”(14:19)；“敬拜上帝”(14:25)。26–40 节是一个连贯的结构单元，建立在前文（林前 14:1–25）的基础上，作者列举了一系列关于方言和预言的指令，以加强教导的作用。所有这些规则背后的统一原则是基督徒敬拜集会需要秩序，而不是混乱。林前 14:34–35 要求所有妇女在教会中无条件地保持沉默，而没有解释这将如何促进教会的教导。所以这是一个侵入性的评论，打断了保罗的论证结构，没有推进 14:26–40 或 12–14 章的论证。[1]

从语法上看，林前 14:36 接不上 34–35 节。34–35 节中“妇女”、“她们（αὐταῖς）”都是第三人称复数、阴性形式，都是“她们”，可是到了第 36 节，人称却很突兀地改成“你们”。不但人称不一致，名词和代词的性（gender）也不一致。“难道是单临到你们（ὑμᾶς μόνους）吗”（14:36b）中形容词“单”（μόνους，单单、只有）是形容词阳性形式，而它是修饰“你们”的，所以代词“你们”是阳性复数。这就使得“你们”与前文的“妇女”（阴性名词）无法连接。同样的，下一节“若有人认为自己是先知，是属灵的……”（14:37a）中“先知”（προφήτης，阳性名词，单数）和“属灵的”（πνευματικός，阳性形容词）都是阳性词汇，也不可能指向前文的“妇女”。[2]

文字上不连贯当然是问题，文字上连贯了就没有问题了吗？第 35 节中“会

---

[1] Philip B. Payne, *Man and Woman, One in Christ*, 228–231; 基纳也认为这两节打断了文气的流畅，应该是保罗的离题教导，参 Craig Keener, *1–2 Corinthians* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 116.

[2] Robert A. Bryant, “First Corinthians 14:33-36 Revisited: An Ironic Rebuttal,” in *2013 International Meeting* (St. Andrews, Scotland 2013).



中”（ἐν ἐκκλησίᾳ）似乎是为了与前文（林前 14:19，28）一致，讲述在教会中的教导方式，根据第 14 章的文脉，应该是指在哥林多教会中。然而，“在众圣徒的教会中”（ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων，33b）文字上几乎一样，只是用了复数形式，指众教会。表面上文字一致，可是这个“在众圣徒的教会中”与“在会中”（14:35，指哥林多教会中、在聚会中）逻辑上难以关联，所以这个短语成为明显的冗赘。[1] 这个短语放在 34 节不合适，放在 33 节也不合适，所以被标记成 33b，却又用逗号隔开，强行使之与下一句相连。[2]

除了这些一致性问题之外，还有一处不像保罗的写作风格。根据一些释经学者的分析，“正如律法所说的”与保罗的措辞不一致，保罗不会只说“正如律法所说的”（林前 14:34c），而不引用具体的旧约经文。[3]况且，保罗对律法的态度是值得玩味的。一方面他宣称律法是圣的，诫命也是圣的、义的并善的（罗 7:12）这在当时可能是一种“政治正确”的表态，另一方面，他又说“基督把我们从律法的诅咒中赎出来”（加 3:12）；“基督是律法的终结”（罗 10:4），所以基督徒不在律法之下（加 3:23–25，5:18；罗 6:14–15；林前 9:20–21）；基督徒已经向律法死了（加 2:19；罗 7:4–6）。他在多处表达了相同的意思，基督取代律法，这应该是保罗成熟的神学思想。[4] 有鉴于保罗对律法微妙的态度，我们觉得，他在行文中求诸律法的权威可能性极小，所以“正如律法所说的”不太

---

[1] Wayne A. Meeks, “The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity,” *History of Religions* 13, no. 3 (1974): 203–204; Robert W. Allison, “Let women be silent in the churches (1 Cor 14:33b–36): what did Paul really say, and what did it mean?,” 37–38.

[2] 有学者认为，林前 14:33b 应该连于 14:33，参 Philip B. Payne, “Is 1 Corinthians 14:34–35 a Marginal Comment or a Quotation?: A Response to Kirk Macgregor,” 24–25。不过连起来之后，句子显得奇怪：“33a 因为上帝不是叫人混乱，而是叫人和谐的上帝，33b 在圣徒的众教会中。”也就是说，33b 无论是放在句首、句中还是句尾，句子都不通顺。

[3] Gordon D. Fee, *First Corinthians*, 707; Richard A. Horsley, *1 Corinthians*, 188–189.

[4] Philip Barton Payne, *Man and Woman, One in Christ: An Exegetical and Theological Study of Paul’s Letters* (Grand Rapids: Zondervan, 2009), 256–257.

像是保罗的措辞。

哥林多前书 14:34–35 的关键词汇反映了提摩太前书 2:12 及其周围的经文，但对妇女活动的限制比提摩太前书更多。与哥林多前书 14:34 的“它不被允许”（ἐπιτρέπεται）相近的新约经文是提摩太前书 2:12 的“我不许”（ἐπιτρέπω）。参照表 1：

林前 14:34－35	提前 2:11－12，15
14 妇女在会中要**闭口不言**，像在圣徒的众教会一样，因为不准他们说话。他们总要顺服，正如律法所说的。15 他们若要**学**什么，可以在家里问自己的丈夫，因为妇女在会中说话原是可耻的。	11 女人要事事顺服地**安静学习**。12 我不许女人教导，也不许她管辖男人，只要安静。15 然而，女人若持守信心、爱心，又圣洁克制，就必借着生产而得救。

表 1：林前 14:34－35 与提前提前 2:11－12，15 对照

从表 1 我们可以看出林前 14:34–35 与提前第二章部分经文措辞有很多是一致的，或者说相似的。与哥林多前书 14:34 的“它不被允许”（ἐπιτρέπεται）相近的新约经文是提摩太前书 2:12 的“我不许”（ἐπιτρέπω）。“闭口不言”（σιγάτωσαν，林前 14:34）与“安静”（ἐν ἡσυχίᾳ，提前 2:11）表达是一个意思。“学”（μαθεῖν，林前 14:35）与“学习”（μανθανέτω，提前 2:12）是同一个动词的不同变化形式。还有一个关键词“顺服”也是一致的。在林前 14:34“顺服”（ὑποτάσσω）是以动词形式出现的，而在提前 2:11，“顺服”（ὑποταγή）以名词形式出现，不过，它们是同源词，而且表达的意思也是一样的。这也就难怪很多学者认为哥林多



前书 14:34–35 受提摩太前书 2:12–15 的影响了。[1]

不仅仅是受影响这么简单，而事实上，林前这两节经文是后人插入的。我们之所以这样说，除了上文提到的内证之外，也有一定的外证支持。

首先，西方文本类型（Western text-type）都把"妇女应该闭口不言"（林前 14:34–35）这两节经文放在 14:40 之后。直到《武加大译本》面世之后，这两节经文才被固定于 14:33 之后。[2] 所谓"西方文本类型"是指译自希腊文的古拉丁文译本和古叙利亚别西大新约译本以及第 2–3 世纪部分教父的新约引文。[3] 希坡律陀（Hippolytus of Rome，公元 170–235）对哥林多前书的引文算是比较早期的证据。大多数文本批判的学者将西方文本的起源追溯到公元 2 世纪上半叶。[4] 对此，费依（Gordon D Fee）分析说，这里只有三个选项：

（1）保罗在林前 14:33 之后写了这些话，后来有人故意將之调换到 14:40 之后的位置。

（2）是保罗的手笔，它们最初就是在林前 14:40 之后，後來有人把它们移到了 14:33 之后的位置。

（3）它们不是原文的一部分，而是非常早期的页边注，后来被抄写员放

---

1 Richard I. Pervo, "Social and Religious Aspects of the 'Western' Text," pp. 229–241 in Dennis E. Groh and Robert Jewett eds., *The Living Text: Essays in Honor of Ernest W. Saunders* (New York: University Press of America, 1985), 239; Hans Conzelmann, *1 Corinthians*, 246 and n. 55; Andrew C. Perriman, "What Eve Did, What Women Shouldn't Do: The Meaning of ΑΥΘΕΝΤΕΩ in 1 Timothy 2:12," *Tyndale Bulletin* 44 (1993): 129–130.

2 Philip B. Payne, *Man and Woman, One in Christ*, 228–231.

3 Joel Delobel, "Focus on the 'Western' Text in Recent Studies," *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 73 (1997): 401–410; Justin Taylor, "The Western Text of the New Testament: Its Nature and Interest," in Jack Pastor and Menahem Mor eds., *The Beginnings of Christianity: A Collection of Articles* (Jerusalem: Yad Ben-Zvi Press, 2005), 53–63.

4 Richard I. Pervo, "Social and Religious Aspects of the 'Western' Text," 240.

在文本的两个不同的地方。

如果“妇女应该闭口不言”的经文原先在林前 14:33 之后，抄写员将之搬离原来的位置，放到 14:40 之后是不可能的，无法得到合理的解释，反之亦然。[1] 很显然，选项（3）最合理，因为最能解释所有其他文本的出现的文本形式是原始文本。[2]

抄本的另一个证据是梵蒂冈抄本在哥林多前书 14:33 的最后一行的页边有两个水平对齐的点。这是异文的标记，表示林前 14:34–35 的省略是明显的候选异文形式。[3]

公元 541–544 年，卡普亚主教圣维克多（St. Victor, Bishop of Capua）下令重写林前 14:34–40 的文本，并在富尔登斯抄本（Codex Fuldensis）的底边进行了修正，省略了林前 14:34–35 节。[4] 圣维克多是一位杰出的学者，具有敏锐的文本批判意识。由于圣维克多的监督和修正，他留下的抄本质量上乘，是《武加大译本》最古老和最有价值参考抄本之一。[5] 当代著名文本批判学者梅茨格（Bruce Manning Metzger）称圣维克多留下的抄本为难得的“善本”。[6]

第 88 号手抄本（Ms 88）又提供了一个外证。第 88 号手抄本没有林前 14:34–35，林前 14:36 紧跟在林前 14:33 之后。潘恩经过详细的比较分析，认为第 88 号手抄本是从没有林前 14:34–35 的希腊文手抄本中复制的，而所有其

---

1 Philip B. Payne, *Man and Woman, One in Christ,* 230.

2 Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 699.

3 Philip B. Payne, “Fuldensis, Sigla for Variants in Vaticanus, and 1 Cor 14.34–5,” 237–240, 259; Payne, *Man and Woman, One in Christ*, 233.

4 Philip B. Payne, *Man and Woman, One in Christ*, 246.

5 Eberhard Nestle, *Introduction to the Textual Criticism of the Greek New Testament* (Whitefish, MT: Kessinger, 2006), 122.

6 Bruce Manning Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2nd edn. (Stuttgart: Deutsche Biblegesellschaft, 2006), 77.



他假设如“衍生自自西方文本类型”，“抄写员无意中将之移位”以及“抄写员有意的移位，后来逆转”等都难以成立。[1]

如果这两节经文是后来插入的，那么它们是什么时候插入的呢？保罗与哥林多教会关系的发展大致上可以总结为“三访四信”。保罗第三次宣教旅程中的一段，离开雅典，来到哥林多（徒 18:1），这是他第一次到访哥林。从哥林多后书的字里行间推断来看，第二次应该是一次“痛苦的见面”（林后 2:1）。保罗第三次访问哥林多应该是后期的某个时候（林后 12:14，林后 13:1–3）。在保罗与哥林多教会的互动过程中，他可能写了四封书信给哥林多：第一封信应该在公元 52–55 年年间的某个时候（林前 5:9–11）；第二封信就是哥林多前书；之后保罗写了一封“严厉的”信（林后 7:8，林后 10:1–13:7），是为第三封信；第四封信是哥林多后书 1–9 章的大部分内容。也就是说，保罗给哥林多教会写了至少四封信。[2] 这四封信被弟子们编纂成两封信，中间的编修、插入是完全可以想象的。[3] 我们有理由推断，林前 14:34–35 是在哥林多前书、后书成型之后插入的，否则不会出现西方文本类型与非西方文本类型的差异。从无可争议的保罗 7 封书信与后保罗书信的比较来看，这这两节经文中很多观点、措辞与提摩太前书第 2 章相似，那么这两节经文应该受到提摩太前书的影响，也就是说，它们在提摩太前书成书之后进入到抄本之中，首先作为页边注而存在，这

---

[1] Philip B. Payne, “Ms 88 as Evidence for a Text without 1 Cor 14:34–35,” 152–158.潘恩与前人的观点相似，可能在一定程度上受到前人的启发，参 Harold S. Murphy, “The Text of Romans and 1 Corinthians in Minuscule 93 and the Text of Pamphilus,” *The Harvard Theological Review* 52, no. 2 (Apr. 1959): 119–131.

[2] Roy Bowen Ward, “Paul and Corinth: His Visits and Letters,” *Restoration Quarterly* 3, no. 4 (1959): 158-168; Raymond F. Collins, *First Corinthians*, 10–14; Joseph A. Fitzmyer, *First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary* (New Haven: Yale University Press, 2008), 38-44; Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 4-10.

[3] 有论者认为林前 13 章是后人插入的段落，参 William O. Walker, “Is First Corinthians 13 a Non-Pauline Interpolation?,” *Catholic Biblical Quarterly* 60, no. 3 (07/1998): 484–499.对此持批评意见的释经学者甚多，参 Jeremy Corley, “The Pauline Authorship of 1 Corinthians 13,” *Catholic Biblical Quarterly* 66, no. 2 (04/2004): 256–274.

个时间大约在 1–2 世纪之交。在后一轮，或者后几轮的抄写中被抄写员当作正文加入到正文中。在西方文本类型中，它们被插在林前 14:40 之后，非西方文本类型中，在林前 14:33 之后。[1]

结论

在古代地中海世界，妇女参与到宗教仪式中是有先例的，甚至还有女性担任祭司的职务，但是总体上，那还是一个父权主导的世界，妇女处于从属地位，在宗教仪式中更是如此。在哥林多教会中，妇女参与多项事奉，在聚会时祷告、说预言是突出的宗教实践。这个传统应该是来自保罗的教导，其理论基础就是"凡受洗归入基督的都披戴基督了：不再分犹太人或希腊人，不再分为奴的自主的，不再分男的女的，因为你们在基督耶稣里都成为一了。"（加 3:27–28）保罗在这里讲的重点不是男女平等问题，但是不排除有人在信仰实践中引用这句话为男女平等背书。不过保罗是主张男女平等的，这在哥林多前书中有所反映，比如在教导婚姻关系一系列的问题上，他都是主张男女权利、义务对等。（林前 7:1–40）而他支持、栽培女性同工，热情推荐女执事非比这些行动也表明了他的态度。

上文讨论的第一组文本（加 3:26–29；林前 11:2–16；罗马书 16:1–16）都指向妇女充分参与教会的事奉和敬拜。至于保罗教导妇女在祷告或说预言（作先知讲道）的时候应该蒙着头，他的主要考量不是对妇女的敬拜加以规范，而是教会在社会上的形象，因为在彼时彼地的社会处境中，女人蒙头与否涉及到太多的文化习俗因素。这一组文本都来自无可争议的保罗七封书信，也就是说，这是使徒保罗思想。与之相反的，第二组文本（提前 2:11–15；林前 14:34–35；弗 5:21–33）对妇女参与教会的事奉提出各种要求、限制，施加各种规范。这一组文本中，有两段经文（提前 2:11–15；弗 5:21–33）来自后保罗书信，而林

[1] Philip B. Payne, *Man and Woman, One in Christ*, 266–267.



前 14:34–35，如我们在上文 3.2 所讨论的，也是来自保罗弟子们的思想。由此我们可以看出在后保罗时期，教会显得相对比较保守，对妇女的限制、要求也逐渐增多。[1] 早期保罗群体的教会（Pauline Churches）在后保罗时期为什么会有这些变化？是因为女性在教会的事奉越来越强势，还是强有力的魅力领袖离去之后教会尽量减少他们与社会的张力而对教会中的女性多加限制和规范？这些都有待将来进一步探讨。无论是哪种原因，有一点是肯定的，早期基督教信仰群体在发展的过程中，教会的实践层面和运作方式层面都有所调整。

[1] Richard A. Horsley, *1 Corinthians*, Abingdon New Testament Commentaries (Nashville: Abingdon, 1998), 188–189.

参考文献

Allison, Robert W. "Let Women Be Silent in the Churches (1 Cor 14:33b–36): What Did Paul Really Say, and What Did It Mean?." *Journal for the Study of the New Testament* 10, no. 32 (1988): 27–60.

Aune, David Edward. *The Blackwell Companion to the New Testament.* Chichester, UK; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010.

Barrett, C. K. *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians.* Harper's New Testament Commentaries. Hendrickson, 1968.

Barthes, Roland. *Elements of Semiology.* New York: Hill and Wang, 1968.

Baugh, Steven M. *Ephesians: Evangelical Exegetical Commentary.* Bellingham, WA: Lexham, 2016.

Betz, Hans Dieter. *Galatians : A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia.* Hermeneia. Philadelphia: Fortress, 1979.

Bock, Darrell L. *Ephesians: An Introduction and Commentary.* Downers Grove, IL: InterVarsity, 2019.

Bruce, F. F. *1 and 2 Corinthians : Based on the Rev. Standard Version.* New Century Bible Commentary. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1980.

Bruce, F. F. *1 and 2 Corinthians: Based on the Rev. Standard Version.* Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1980.

Bryant, Robert A. "First Corinthians 14:33-36 Revisited: An Ironic Rebuttal." In *2013 International Meeting*. St. Andrews, Scotland, 2013.

Collins, Raymond F. *First Corinthians.* Edited by Daniel J. Harrington. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1999.

Conzelmann, Hans. *1 Corinthians: A Commentary on the First Epistle to the Corinthians.* Philadelphia: Fortress, 1975.



Cooney, Monica. "Men and Women as Equal Partners in Christian Community a Biblical Meditation with Special Reference to Galatians 3:28." *The Ecumenical Review* 60, no. 1–2 (2008): 100–103.

Corley, Jeremy. "The Pauline Authorship of 1 Corinthians 13." *Catholic Biblical Quarterly* 66, no. 2 (04/2004): 256–274.

Cutler, Caroline Schleier. "New Creation and Inheritance: Inclusion and Full Participation in Paul's Letters to the Galatians and Romans." *Priscilla Papers* 30, no. 2 (Spring 2016): 21–29.

Delobel, Joel. "Focus on the 'Western' Text in Recent Studies." *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 73 (1997): 401–410.

Deluz, Darton. *A Companion to I Corinthians.* London: Longman and Todd, 1963.

Ehrman, Bart D. *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings.* New York: Oxford University Press, 2007.

Ekem, John David K. "Does 1 Cor 11:2–16 Legislate for 'Head Covering'?." *Neotestamentica* 35, no. 1–2 (2001): 169–176.

Fee, Gordon D. *The First Epistle to the Corinthians.* Revised Edition. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2014.

Joseph A. Fitzmyer, *First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven: Yale University Press, 2008.

Fitzmyer, Joseph A. "Kephale in I Corinthians 11:3." *Interpretation: A Journal of Bible & Theology* 47, no. 1 (1993): 52.

Flanagan, Neal M., and Edwina Hunter Snyder. "Did Paul Put Down Women in 1 Cor 14:34–36." *Biblical Theology Bulletin* 11, no. 1 (1981): 10–12.

Garland, D. E. *1 Corinthians.* Grand Rapids, MI: Baker, 2003.

Gourgues, Michel. "'Ni Juif Ni Grec, Ni Esclave Ni Libre, Ni MÂle Et Femelle' (Ga 3,28): Sur Une Contribution De La Première Génération Chrétienne à Une

Affirmation Des Droits Humains." *Science et Esprit* 69, no. 2 (2017): 241–262.

Gourgues, Michel. "Who Is Misogynist: Paul or Certain Corinthians? Note on 1 Corinthians 14:33b–36." 117–124. In *Woman Also Journeyed with Him: Feminist Perspectives on the Bible.* Edited by Gérald Caron et al. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2000.

Grosheide, Frederik W. *Commentary on the First Epistle to the Corinthians.* Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1984.

Gundry-Volf, Judith M. "Gender and Creation in 1 Corinthians 11:2–16: A Study in Paul's Theological Method," 151–171. In Scott Jack Hafemann et al eds., *Evangelium, Schriftauslegung, Kirche: Festschrift für Peter Stuhlmacher zum 65. Geburtstag.* Edited by Scott Jack Hafemann et al. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.

Heinrici, Carl Friedrich Georg. *Das Erste Sendschreiben Des Apostel Paulus an Die Korinthier.* Berlin: Hertz, 1880.

Holmyard, Harold R. "Does 1 Corinthians 11:2–16 Refer to Women Praying and Prophesying in Church?." *Bibliotheca Sacra* 154, 616 (1997):461–472.

Horsley, Richard A. *1 Corinthians.* Abingdon New Testament Commentaries. Nashville: Abingdon, 1998.

Hughes, Lisa A. "Unveiling the Veil: Cultic, Status, and Ethnic Representations of Early Imperial Freedwomen." *Material Religion* 3, no. 2 (2007): 218-241.

Hurley, James B. "Did Paul Require Veils or the Silence of Women? A Consideration of I Cor. 11.2–16 and I Cor. 14.33b–36." *The Westminster Theological Journal* 35 (1973): 190–220.

Isaksson, Abel. *Marriage and Ministry in the New Temple: A Study with Special Reference to Mt. 19.13–12 [sic] and 1. Cor. 11.3–16.* Lund: Gleerup, 1965.

Jewett, Paul K. *Man as Male and Female: A Study in Sexual Relationships from a Theological Point of View.* Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990.



Keener, Craig S. *Paul, Women, Wives: Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul.* Peabody: Hendrickson, 1992.

Koenig, John. *Charismata: God's Gifts for God's People.* Philadelphia: Westminster, 1978.

Kroeger, Catherine. "Strange Tongues or Plain Talk." *Daughters of Sarah* 12 (1986):10–13.

Lategan, Bernard C. "Reconsidering the Origin and Function of Galatians 3:28." *Neotestamenica* 46, no 2 (2012): 274–286.

Lioy, Dan. "Ecclesial Hierarchy and Subordination between Regenerate Men and Women in Public Worship: A Renewed Look at 1 Corinthians 11:2–16 and 14:33b–36." *Conspectus (South African Theological Seminary)*, no. 29 (2020): 112–133.

Losch, Stefan. "Christliche Frauen in Corinth (1 Cor. 11.2–16): ein neuer Lösungsversuch." *Theologische Quartalschrift* 127 (1947): 216–261.

Lowery, David K. "The Head Covering and Lord's Supper in 1 Cor 11:2–34." *Bibliotheca sacra* 143, no. 570 (1986): 155–163.

MacGorman, Jack W. *The Gifts of the Spirit: An Exposition of 1 Corinthians 12–14.* Nashville: Broadman, 1974.

MacMullen, Ramsay. *Roman Social Relations, 50 B.C. To A.D. 284.* New Haven: Yale University Press, 1974.

Malina, Bruce J. *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology.* 3rd edn. Louisville, KY: Westminster/John Knox, 2001.

Malina, Bruce J. *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, 3rd edn. Louisville, KY: Westminster/John Knox, 2001.

Malina, Bruce J., and John J. Pilch. *Social-Science Commentary on the Deutero-Pauline Letters.* Upcc Book Collections on Project Muse. Minneapolis, MN: Fortress, 2014.

Martin, Troy W. "Paul's Argument from Nature for the Veil in 1 Corinthians 11:13–15: A Testicle Instead of a Head Covering." *Journal of Biblical Literature* 123, no. 1 (Spr 2004): 75–84.

Massey, Preston T. "The Meaning Of ... And ... In 1 Corinthians 11.2–16." *New Testament Studies* 53, no. 4 (2007): 502–523.

Massey, Preston T. "Veiling among Men in Roman Corinth: 1 Corinthians 11:4 and the Potential Problem of East Meeting West." *Journal of Biblical Literature* 137, no. 2 (2018): 501–517.

Matthews, Shelly. "A Feminist Analysis of the Veiling Passage (1 Corinthians 11:2–16): Who Really Cares That Paul Was Not a Gender Egalitarian After All?," 115–128. In *The Bible, Gender, and Sexuality.* Edited by Rhiannon Graybill and Lynn R. Huber. London: International Clark, 2021.

Meeks, Wayne A. "The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity." *History of Religions* 13, no. 3 (1974): 165–208.

Metzger, Bruce Manning. *A Textual Commentary on the Greek New Testament.* 2nd edn. Stuttgart: Deutsche Biblegesellschaft, 2006.

Moffatt, James. *The First Epistle of Paul to the Corinthians.* New York: Harper and Brothers, 1938.

Moxnes, Halvor. "Honor, Shame, and the Outside World in Paul's Letter to the Romans", 207–218. In *The Social World of Formative Christianity and Judaism*. Edited by Jacob Neusner and Howard Clark Kee. Philadelphia: Fortress, 1988..

Murphy, Harold S. "The Text of Romans and 1 Corinthians in Minuscule 93 and the Text of Pamphilus." *The Harvard Theological Review* 52, no. 2 (Apr. 1959): 119–131.

Murphy-O'Connor, Jerome. "Sex and Logic in 1 Cor 11:2–16." *Catholic Biblical Quarterly* 42 (1980): 482–500.

Murphy-O'Connor, Jerome. *Paul: A Critical Life.* Oxford: Oxford University Press, 1997.



Nestle, Eberhard. *Introduction to the Textual Criticism of the Greek New Testament.* Whitefish, MT: Kessinger, 2006.

Neutel, Karin B. "Women's Silence and Jewish Influence: The Problematic Origins of the Conjectural Emendation on 1 Cor 14.33b–35." *New Testament Studies* 65, no. 4 (2019): 477–495.

O'Brien, Peter Thomas. *The Letter to the Ephesians.* The Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.

Odell-Scott, David W. "Editorial Dilemma: The Interpolation of 1 Cor 14:34–35 in the Western Manuscripts of D, G and 88." *Biblical Theology Bulletin* 30, no. 2 (Sum 2000): 68–74.

Odell-Scott, David W. "In Defense of an Egalitarian Interpretation of 1 Cor 14:34–36: A Reply to Murphy-O'connor's Critique." *Biblical Theology Bulletin* 17, no. 3 (1987): 100–103.

Odell-Scott, David W. "Let the Women Speak in Church: An Egalitarian Interpretation of 1 Cor 14:33b–36." *Biblical Theology Bulletin* 13, no. 3 (1983): 90–93.

Oepke, Albrecht. "γυνή." *Theological Dictionary of New Testament,* 1:776–789.

Oster, Richard. "When Men Wore Veils to Worship: The Historical Context of 1 Corinthians 11:4." *New Testament Studies* 34, no. 4 (1988): 481–505.

Padgett, Alan. "Paul on Women in the Church: The Contradictions of Coiffure in 1 Cor 11:2–16." *Journal for the Study of the New Testament* 20, (1984):69–86.

Payne, Philip Barton. "Fuldensis, Sigla for Variants in Vaticanus, and 1 Cor 14.34–5." *New Testament Studies* 40 (04/1995): 240–262.

Payne, Philip Barton. "Is 1 Corinthians 14:34–35 a Marginal Comment or a Quotation?: A Response to Kirk Macgregor." *Priscilla Papers* 33, no. 2 (Spr 2019): 24–30.

Payne, Philip Barton. “Ms 88 as Evidence for a Text without 1 Cor 14:34–35.” *New Testament Studies* 44, no. 1 (1998): 152–158.

Payne, Philip Barton. *Man and Woman, One in Christ : An Exegetical and Theological Study of Paul’s Letters.* Grand Rapids: Zondervan, 2009.

Perriman, Andrew C. “What Eve Did, What Women Shouldn’t Do: The Meaning of ΑΥΘΕΝΤΕΩ in 1 Timothy 2:12.” *Tyndale Bulletin* 44 (1993): 129–142.

Pervo, Richard I. “Social and Religious Aspects of the ‘Western’ Text.” 229–241. In *The Living Text: Essays in Honor of Ernest W. Saunders.* Edited by Dennis E. Groh and Robert Jewett. New York: University Press of America, 1985.

Ridderbos, Herman *Paul: An Outline of His Theology.* Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975.

Röthlisberger, Daniel. “Das Capitis Velatio Con MäNnern Und Ihre Bedeutung Für 1 Cor 11,4.” *Jahrbuch für Antike und Christentum* 55 (2012): 47–71.

Rousselle, Aline. “Body Politics in Ancient Rome,” 296–336. In *History of Women in the West, Volume I: From Ancient Goddesses to Christian Saints.* Edited by Pauline Schmitt Pantel. Cambridge, MA: Harvard, 1992.

Rousselle, Aline. “Body Politics in Ancient Rome,” 296–336. In *History of Women in the West, Volume I: From Ancient Goddesses to Christian Saints.* Edited by Pauline Schmitt Pantel. Cambridge, MA: Harvard, 1992.

Schnelle, Udo. *The History and Theology of the New Testament Writings.* London: SCM, 1998.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins.* London: SCM, 1983.

Scroggs, Robin. “Paul and the Eschatological Woman.” *Journal of the American Academy of Religion* 40, no. 3 (1972): 283–303.

Smith, Susan. “Women’s Human, Ecclesial and Missionary Identity: What Insights Does the Pauline Correspondence Offer the Contemporary Woman?”. *Mission Studies* 27, no. 2 (2010): 145–159.



Tannehill, Robert C. *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation. Vol. 2: The Acts of the Apostles.* Minneapolis: Fortress, 1990.

Taylor, Justin. "The Western Text of the New Testament: Its Nature and Interest," 53–63. In *The Beginnings of Christianity: A Collection of Articles.* Edited by Jack Pastor and Menahem Mor. Jerusalem: Yad Ben-Zvi Press, 2005.

Thiselton, Anthony C. *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text.* Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000.

Vorster, Jakobus M. "The Theological-Ethical Implications of Galatians 3:28 for a Christian Perspective on Equality as a Foundational Value in the Human Rights Discourse." *In die skriflig: tydskrif van die Gereformeerde Teologiese Vereniging* 53, no. 1 (2019): 1–9.

Walker, William O. "Is First Corinthians 13 a Non-Pauline Interpolation?." *Catholic Biblical Quarterly* 60, no. 3 (07/1998): 484–499.

Ward, Roy Bowen. "Paul and Corinth: His Visits and Letters." *Restoration Quarterly* 3, no. 4 (1959): 158-168.

Westfall, Cynthia L. *Paul and Gender: Reclaiming the Apostle's Vision for Men and Women in Christ.* Grand Rapids, MI: Baker, 2016.

Wiebe, Ben. "Two Texts on Women (1 Tim 2:11–15, Gal 3:26–29): A Test of Interpretation." *Horizons in Biblical Theology* 16, no. 1 (1994): 54–85.

Praying and Prophesying with Coverings or Remaining Silent:

A Probe into the Two Contradictory Periopae in 1 Corinthians

Nathanael Xuesheng WANG (Chung Yuan Christian University)

Abstract: Following a close examination of these two seemingly incongruous pericopae, “veil while praying and prophesying” (1 Cor. 11:5–6) and “women should remain silent” (1 Cor. 14:34–35), it is discovered that the Apostle Paul supported gender equality and encouraged women’s participation in worship as well as other ministries. His message, “veil while praying and prophesying,” is more concerned with how the nascent church is perceived in society than it is with how women conduct themselves within the church. The conflicting pericope “women should remain silent” should be a late interpolation, as shown by both internal and external evidence, and is consistent with some of the teachings and requirements of the Deutero-Pauline epistles.

Keywords： coverings, praying and prophesying, remain silent, contradictory pericopae



文化人类学视阈下保罗书信对早期基督教会的建构*

王梓（中央民族大学哲学与宗教学学院）

摘要：本文从文化人类学的视角出发，旨在探讨保罗书信如何通过借用和改造古罗马荣誉文化的关键概念和形象来建构早期教会。在简要介绍荣誉文化的特征之后，本文首先讨论了保罗如何使用荣誉文化中的家庭观念建构早期信徒的信仰身份，也就是信徒通过“信”获得上帝儿女的荣誉身份。其次，本文讨论了保罗如何使用荣誉文化中的互惠原则来建构信仰团契的观念，他不仅强调信徒应以道德的生活作为对上帝的恩典作出回报，而且肯定了作为上帝儿女的荣誉身份本身就是“义”的。最后，本文讨论了保罗如何回应荣誉文化中争竞夸口的问题，并突出了这一新的信仰团契在荣誉等级中的绝对价值。从文化人类学的视角来理解保罗书信中对信仰团契的建构，可以看到早期基督教信仰与当时社会文化的互动，同时也给予我们从一种新的群体性的视角来理解基督教核心观念的可能。

关键词：荣誉、保罗书信、早期教会

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202212_(19).0006

从文化人类学的视角出发来理解新约文本，在最近的圣经研究中获得了越来越多的关注。这种研究方法属于社会科学批判（social-scientific criticism）的

* 本文为国家社科基金一般项目“保罗新观与因信称义的中国再诠释”（19BZJ031）项目论文。

一种，其初衷是使用特定的文化模型（models）来诠释文本，从而使诠释者得以聚焦于那些关键性的资料或证据，从而避免因诠释者自身的"文化滤镜"而可能发生的文本误读。以往的社会科学批判研究使用过许多不同的模型，例如社会阶层、权力结构等；而在最近二十年的研究中，文化人类学所提供的"荣誉-羞耻"模型得到了越来越积极的回应。这是因为一方面，这种研究视角为理解基督教与具体社会文化语境的互动提供了生动的范例；另一方面，这种研究不同于新教传统对个体信仰的强调，它使得人们能够从群体意义上来理解基督教信仰及其组织，因而在全球南方（global south）的基督教研究中备受瞩目。本文将在总结当代圣经研究成果的基础上，尝试从文化人类学的视角出发，探讨保罗书信如何通过借用和改造古地中海世界文化人类学的形象来构建早期基督教会。

在最近的文化人类学研究中，古地中海世界被描述为"荣誉与羞耻的社会"。学者们普遍认为，该社会的主要文化特征是对荣誉的追求（*philotimia*，"荣誉之爱"）。[1]早在古典希腊时期，亚里士多德（Aristotle）就在《尼科马可伦理学》中谈到，人们在做出行动选择时的两个动机是：荣誉与愉悦（3.1.11[1110b11-12]）；而荣誉是其中最重要、最基本的考量。雅典的演说家伊索克拉底（Isocrates）在教导他的学生时同样指出，带有愉悦的荣誉是善好的，没有荣誉的愉悦是罪恶的（*Ad Dem.*17）。在新约时代，追求荣誉的文化特征变得更加突出。一世纪的罗马政治家、哲学家塞涅卡（Seneca）曾说过："我们用来去

[1] 对古地中海世界的这一文化特征的判断，在当前的社会学和人类学研究中已成为一个基本的学术共识，相关研究可参见，J. G. Peristiany, *Honor and Shame: The Values of Mediterranean Society* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1966); B. J. Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology* (Louisville: Westminster John Knox, 1981); David. D. Gilmore, *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean* (Washington: American Anthropological Association, 1987); David deSilva, *The Hope of Glory: Honor Discourse and New Testament Interpretation* (Collegeville, 1999)；J. E. Lendon, *Empire of Honor* (New York: Oxford University Press, 1997)；Carlin A. Barton, *Roman Honor: The Fire in the Bones* (Berkeley, 2001) 等。



论证其他观点的一个坚实信念是：这是荣誉的，并不出于任何其他原因，仅仅因为它本身是有荣耀的。”（《论仁慈》4.16.2）塞涅卡宣称，他那个时代的人会追求荣誉本身以及有荣誉的事情，而避免羞耻本身以及羞耻的事情。因此，他把荣誉理解为一个基础性的概念，对于他和他那个时代的人而言是一切思考和行动的出发点。也就是说，当人们选择某种行为而不选择另一种行为，支持某个人而不支持另一个人时，他所依据的价值标准是荣誉。一世纪晚期的修辞学家昆体良（Quintilian）也提到，荣誉是劝服听众接受或避免某一行动的基本要素（*Institutes* 3.8.1）。

一般来说，荣誉包括“荣誉感、在行动中对这种荣誉感的表达，以及其他人对这一行动的评价”[1]。一方面，荣誉是一种自我主张，表达了人们对自我价值的意识，是一个人感到自豪的权利。因而，荣誉往往在道德教化中发挥着重要的作用。正如我们经常在希罗的修辞学论著中所看到的，修辞学家们经常用来进行劝导的用语是——“这是荣誉的”，而非“这是正确的”或“这是对的”（参见，伊索克拉底，*Ad Demonicus*）。人们为了守护自己的荣誉或是获得更大的荣誉，而愿意在公共场合或私人领域中遵循相应的行为守则。这一点在圣经中也有所体现，《箴言》的作者就在鼓励人们追求公义仁慈时强调，如此行可以使人们

[1] J. Pitt-Rivers, “Honor”, in *International encyclopedia of the social sciences*, ed. David Sills, vol.6 (N.p.: Macmillan, Free Press, 1968), p.503.当代社会科学研究常常把荣誉（Honor）解释为一种权利（Right）。J. Pitt-Rivers 强调荣誉是一种“身份的权利”（right to status），参见，他的 *The People of the Sierra* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1954); “Honor and Social Status” in *Honor and Shame*, ed. by J. D. Peristiany, pp. 19-78，他对地中海世界传统价值观念的人类学研究，对于当代荣誉研究而言是开创性的。L. W. Summer 将荣誉与自由-权利（liberty-right）相对，提出这是一种“主张-权利”（claim-right），参见他的 *The Moral Foundation of Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1987)。而 Alan R. White 和 Frank Henderson Stewart 则偏重于强调权利本身，认为荣誉就是一种权利；White 指出，荣誉是一种“权利的名称”（a title to right），参见他的 *Right* (Oxford: Clarendon Press, 1984)。Stewart 强调荣誉是一种权利而不是对某种特定事物的权利，但他也承认可以把荣誉视为是“尊重的权利”（right to respect），参见他的 *Honor* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1994)。

获得“尊荣”（honor，箴 21:21）。另一方面，荣誉作为群体对个人价值的肯定，与对特定社会身份的认可相关；在这个意义上，荣誉是一个群体性的概念。人们所宣称的荣誉不仅仅是对自我价值的肯定，同时也是一种自我“在他人眼中的价值”。因此，人们出于荣誉之爱，追求的往往是那些能够被群体价值观认可的行为。这两个方面有时会引发张力，因为自我价值并不总是能够与群体价值完全一致，在不同群体之间人们所推崇的荣誉行为和品格也经常存在差异。这形成了古希罗荣誉社会的基本矛盾，也就是，人们为了标榜各自的荣誉而夸口，进而引起群体间的争竞，甚至导致群体间的敌对与分裂；同时，这也成为早期基督教群体得以在古希罗社会的诸多亚文化群体中建立自身的荣誉价值，并以此克服荣誉文化的基本矛盾的契机。古地中海世界用来表达荣誉的词汇是非常丰富的。例如，光荣、荣耀、名声、名誉、赞美、恩惠、恩典、恩赐等，以及它们的动词和形容词形式。通过这些词汇我们可以看到保罗书信对荣誉文化的借用与回应。

一、荣誉与家庭：信仰身份的建构

在古地中海的荣誉文化中，荣誉的根本来源是一个人的出身。几乎无一例外，罗马的传记作家，如普鲁塔克（Plutarch）、苏维托尼乌斯（Suetonius）等，都是用他们所撰写的皇帝或其他贵族的身世家谱作为传记开头的。对犹太人而言也同样如此：“一个人的荣誉来自于他的父亲”（《便西拉书》3:11）。正如元老和骑士阶层的姓氏能够在希罗人中间获得尊重一样，来自“大卫之家”的人在犹太人眼中本身就具有更高的荣誉。相应地，对一个人荣誉的攻击或诋毁也通常会涉及到他的后代（太 3:7）。

古地中海世界的家庭（household）[1]呈金字塔结构。在塔尖的是一家之长

[1] 在古希腊语和拉丁语中，并没有一个专门形容现代人所讲的那种“共同居住的、拥有主要血缘关系的群体”（the co-residential, primary descent group）这一家庭（family）概念的词汇。参见 Halvor Moxnes, ‘What



（*paterfamilias*），他是整个家庭荣誉的来源；在家长之下，是与他有着血亲关系的子女，然后是接受他恩惠的门客（受保护人）或得到他释放的自由民，家庭荣誉的最底层是家用的奴隶。家长作为家庭荣誉的来源具有不容质疑的父权（*patria potestas*），他不仅具有管理、维系和发展整个家庭的社会责任，而且被视为是家庭保护神的化身而具有宗教性[1]。事实上，希罗诸神祭仪的起源就来自于对家庭保护神的崇拜，这种信念和实践赋予了家庭以神圣性。家长也因此承担着家庭祭司的角色，新生儿需要通过特定仪式获得家长的承认和接受才能够正式进入该家庭[2]，而家长对家庭成员具有法律认可的生杀予夺的权力。家庭成员主要是通过血亲关系（kinship）作为家长的儿女得以分享家庭荣誉，也可以通过收养关系作为嗣子或是通过赞助关系作为门客（受保护人）来分享这一荣誉。属于某一家庭（出身）这使得家庭成员能够成为该荣誉世代传承中的一环，得以在世界中定位，并获得自身价值的基础。相应地，作为对家长所分享

is Family? Problems in Constructing Early Christian Families', in *Constructing Early Christian Families*, ed. By Halvor Moxnes (London: Routledge, 1997), pp.13-41。在古希腊文献中，常见的是 οἰκονομῖα，意思是"家族管理"（the management of households）。与城邦的政治学相对应的是家庭的经济学，因此这个词与房子 οἰκός 这一财产相关，指得是一家之主对物质财产的占有，有时也指家庭中所有处于家长权威之下的家庭成员，包括妻子、孩子、有血缘关系的亲属以及奴隶和仆人（后一种含义主要是在亚里士多德的作品中出现的）。在拉丁语中，一般认为和家庭相关的词汇是 *familia* 和 *domus*。但实际上，*familia* 指得是处于家长权威之下的财产和家庭成员；*domus* 则指家族（household），所有生活在这个家里的人以及这个家庭的世系血统。但这些古典语词所指的多是规模较大、结构较为复杂的大家族，他们主要是通过血缘关系而联系在一起的，与之相应的是一种鲜明的家长制（patriarchy）特征。正因为没有描述穷人家庭或核心式家庭（nuclear family）结构的词汇，我们对当时社会中这方面的情况所知甚少：既无从知晓罗马世界中下层百姓是如何组织他们的家庭生活的，也不知道这种核心式家庭是存在于家族之外还是之中，因此在这里我们所谈论的主要是这些通过血缘关系联系在一起的大家族。

1 但这种宗教不包括任何冲动的体验，它从未激发过人们要融入荣耀顶点之类的念头，它所要求的虔诚的情感一刻也没有超越过日常生活的主题。正是这样一种冷淡而无定型的宗教性从以血亲关系为基础的荣誉感中蔓延开来，支撑着整个古地中海世界的道德体系。

2 为了表达对新生儿的接受和承认，一家之主会为新生儿举行一种古老的仪式，即把孩子从地上举起来。参见，Eva Marie Lassen, 'The Roman Family: Ideal and Metaphor', in *Constructing Early Christian Families*, p.105。

荣誉的回报，家庭成员不仅需要完全地顺服家长的权威，还应对家长抱有虔诚（*pietas*）的态度。在普劳图斯（Plautus）《驴的喜剧》中，一位父亲看上了儿子心爱的姑娘，父权不得违抗，于是儿子只好拱手相让。宴席上，父亲让这姑娘坐在自己身边，问儿子是否介意，儿子悲哀地回答说："我是您的儿子，我知道自己的职责，父亲。我不会有一字怨言。"在这段对话中，儿子悲哀的感情与他"作为儿子"的责任形成了鲜明的对照。在家长与家庭成员之间，衡量他们关系的是虔敬，只有在虔敬的基础上才会进一步产生外在的道德义务。

在家庭中所强调的荣誉等级的区分，以及这种区分所要求的虔诚，进一步延伸到古地中海世界的政治和社会生活之中，它既把整个社会都融合在一个"罗马大家庭"的荣誉之中，又强调了不同人群之间的差异。在帝国荣誉金字塔顶端的是罗马皇帝，在皇帝之下的是精英阶层，包括元老和骑士，他们被称为是高贵的、富有的和荣誉的，社会最底层的是占大多数人口的平民和奴隶，他们被视为是卑微的、贫困的和羞耻的。[1]罗马皇帝因为帝国提供"罗马式和平"的庇佑而成为帝国的"一家之长"，不仅具有最高的权威,同时也被视为帝国保护神的化身；而帝国的百姓因享有这一和平的恩惠作为被保护人进入到帝国的大家庭，并需要在帝国祭仪或皇帝祭仪中进行献祭，以表达他们对皇帝所提供庇佑的感激。

在这种荣誉的金字塔结构中，家长（以及恩主/皇帝）与家庭成员（以及被保护人/百姓）之间最基本的情感要素是"信"（*pistis/fides*）。一方面是家长的"信实"（faithfulness），他们能够提供与人们的期望相符合的荣誉、庇护或恩惠，另一方面是家庭成员的"信赖"（faith in），他们因分享家庭的荣誉接受恩惠而需要回报以虔诚和感激。

---

[1] W. Ekkehard Stegemann and Wolfgang Stegemann, *The Jesus Movement: A Social History of Its First Century* (Minneapolis: Fortress Press, 1999), pp.57-58.



按照这一文化逻辑，早期基督徒相信他们被上帝收养成为上帝的儿女，或是接受上帝拯救的恩惠成为上帝王国的子民，并因此得享来自上帝家庭或上帝王国的荣耀（参见，加 4:4-7；腓 3:20；彼前 2:9）。这种观念在早期教会形塑信徒的信仰身份过程中发挥着重要的作用。保罗特别强调，无论人们在世俗社会中具有何种荣誉身份——不分犹太人还是外邦人、自主的还是为奴的、男人或女人，他们都能够凭借“信”（faithfulness/faith in）而进入上帝的家庭/上帝的王国，并由此获得“上帝的儿女”/“上帝的子民”的荣誉身份，分享上帝作为一家之长或王国保护神的荣誉。在《加拉太书》中，面对信众对于外邦人是否需要先凭借割礼以及遵守律法而成为犹太人才能进入上帝家庭的疑惑，保罗特别指出，凡是“以信为本的人，就是亚伯拉罕的子孙”（3:7）。也就是说，这一新信仰的皈依者都因着“信”而具有了一个共同的祖先——亚伯拉罕。上帝早已与亚伯拉罕立约，叫万国都因着他而得福（3:8，也参见创 18:18，22:18，26:4）；亚伯拉罕由此获得的产业，传给了他的子孙，也就是基督（3:16）；如今所有人（万国）都因着基督，进入到这个神圣的“血亲关系”之中，成为上帝与亚伯拉罕之约的受益者。在保罗看来，获得上帝儿女/上帝子民这一荣誉身份的唯一要素是“信”，这既指上帝的信实（faithfulness）——他将会履行与亚伯拉罕所立的约定，把拯救带给万国，也指信徒对耶稣基督的信仰（faith in）。因着“信”人们在自己的世俗社会身份之外获得了一个神圣的出身，这一出身不仅会将他/她带向未来将要成就的拯救，同时也使他/她在此世获得了神圣且巨大的荣誉，这一荣誉给予了他/她在世界中的重新定位，并成为他/她个人价值的新基础。

二、荣誉与恩惠：信仰团契的建构

在荣誉文化中，人与人交往的基本规则是“互惠原则”。互惠原则的核心是恩惠（grace）的循环。在上面的论述中我们所看到的家长、恩主或皇帝都是给予恩惠的人，属于施恩者；而家庭成员、被保护人（门客）以及帝国的百姓都

是接受恩惠的人，属于受惠者。确保恩惠在施恩者与受惠者之间能够不断地循环，就是荣誉文化中的互惠原则。塞涅卡把这种循环想象为美惠三女神（the Graces, Χάριτες, *beneficia*），他写道：

> “为何美惠女神是三个人，为什么她们是姐妹？为什么她们要手牵手？为什么她们面带微笑，充满了青春的活力并且是童贞女？为什么她们穿着宽松透明的衣服？有人认为，她们中一个代表了施恩，一个代表了受惠，另一个代表了报恩……为什么三姐妹手挽着手，围成一个首尾相扣的圆圈跳舞呢？因为恩惠在经过一次又一次传递后回到了施恩者手中；整个过程只要有一次中断就会破坏整个链条的美感，而持续不断地有序进行，就是最美丽的。然而在这一舞蹈中，大姐有着特别的荣耀，正如那些施恩者一样。她们如此年轻，这是因为关于恩惠的记忆是不该变老的。她们守身如玉，这是因为在所有人的眼里恩惠是如此的圣洁而一尘不染；她们穿着宽松的衣服，这是因为恩惠理应不受任何束缚；衣服的透明则象征恩惠希望被人看到。”（《论恩惠》）

互惠原则作为追求荣誉的具体行为规则，适用范围相当广泛。恩惠的施予与回报可以发生在个人与个人之间[1]，例如一些大家庭的家长通过为其门客提供食宿

[1] 恩惠的施予与回报构成了古地中海世界最为基本的几种人际关系。首先，在不同社会等级的人之间施予和接受恩惠所形成的是恩主（保护人）与门客（被保护人）之间的关系，可参见，Dale B. Martin, *The Corinthian Body,* New Haven and London: Yale University Press, 1995, p.42。其次，在相同社会等级的人之间施予和接受恩惠所形成的是朋友关系。如果因失信或未能及时回报而破坏了朋友关系，双方就会沦为敌人。在互惠关系上建立起来的朋友或敌人关系，是古地中海世界人与人关系的一种基本二元框架。可参见，P. Marshall, *Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians*（Tübingen: J. C. B. Mohr, 1987）。最后，陌生的个人之间通过互惠所形成的主人-客人的关系还可以在他们各自所属群体之间建立联系。款待作为一种恩惠的施予与回报，可以在陌生人之间形成主客关系，借由这种主客关



而给予恩惠，这些门客则以为恩主写作诗歌或做家庭教师等回报恩惠；恩惠也可以发生在个人与群体之间，例如作为外邦人的百夫长为犹太人修建会堂提供恩惠，这些犹太团体就出面作为担保人邀请耶稣为他的仆人看病以示回报（路7:2-5）；恩惠有时也发生在诸神与百姓之间，如皇帝作为罗马保护神的化身与帝国百姓形成的互惠关系。在社会不同层面所发生的这些恩惠的循环都需要被他人看到，因此恩惠的价值是可计算和衡量的，对恩惠的施予和回报需要符合相应地比例。西塞罗就曾敦促世人要成为一个好的恩惠测量员，加加减减以知道别人欠了我们多少、我们欠了别人多少（*De Officiis,* 1.59）。

更重要的是，施予恩惠与接受恩惠的双方都受到义务和债务的约束。[1]这意味着互惠原则在古地中海世界不仅是一种道德要求，呼吁人们具有诚实守信的品格；而且是一项社会责任，人们有义务严格恪守恩惠施予与回报的社会规则，从而使恩惠能够在社会交往中延续下去。也正是在这个意义上，遵守互惠原则确保恩惠的传递与循环，这是对共同体利益的维系与发展，因而被视为是义的（righteous），正如西塞罗所说信与义是任何国家的共同基础[2]。与之相应地，如果没有遵循互惠原则，就会导致恩惠循环的中断，它所构成的群体关系也会从联合变为对立，那么这样的行为不仅会被视为是羞耻的（或“丢面子的”），而且会被称为是不义的（*iniuria*）。[3]需要注意的是，由于在荣誉文化中荣誉本

系款待双方所在的群体就由陌生者（敌人）转变为朋友，这也是古地中海世界的社会亚群体拓展自己生存空间的基本方法之一。可参见拙文，“款待仇敌：《罗马书》12:20 的文化人类学解读”，《世界宗教研究》（2021 年第五期），第 117-126 页。

[1] 正如 Dio 所说，“没有比许下的恩惠更有价值的了，没有任何债务能有如此高的利息。而且，可以说，这是一种借贷，由于延迟的报偿，恩惠转变为一种义务，那些默不作声的人对履行这项义务的要求要比那些哭天抢地的人更为坚决。因为没有任何一样东西能有这样的力量，在你几乎完全忘却的时候，仍能提醒那些亏欠你的人有如此的义务。”（*Orationes,* 40.3）

[2] 参见 Teresa Morgan, *Roman Faith and Christian Faith: Pistis and Fides in the Early Roman Empire and Early Churches* (Oxford: Oxford University Press, 2015), p.118.

[3] 一个典型的例证是罗马帝国的皇帝祭仪，皇帝通过保护帝国而成为整个帝国的恩主，并由此享有极高的

身是一种公共的社会善好（social good），并在罗马的社会和法律结构中被制度化，因此正义（*dikaiosynē/iustitia*）就其目的性而言不只是与具体的行为相关，而是更直接地与荣誉身份相关。也就是说，在古罗马人看来，精英阶层因其所具有的荣誉身份而天然是义人，以至于在一些民事诉讼的案件中陪审团会做出有利于精英阶层的裁决，仅仅因为"以他们的荣誉很难想象会做出任何羞耻不义之事"[1]；反之，受到鄙视的基督徒天然是不义的——"如果苔伯河漫过城墙，如果尼罗河没有灌溉田野，如果天空缺雨，如果发生地震饥荒，那么立刻就会有人高喊：'把基督徒喂狮子！'"（德尔图良，《护教集》40.1）。

互惠原则及其所指向的群体性的"义"，构成了早期教会建构信仰团契的语境。这意味着"称义"不仅是在上帝与信徒个体之间建立联系，使信徒借着对耶稣基督的信仰而能够获得他/她来到上帝面前的资格；更重要的是，"称义"指向了一种获得团契关系的资格，这种团契关系不只是信徒个体与上帝之间结成的，而且也是因着上帝在信徒与信徒之间结成的。具体来说，信徒凭借着"信"（上帝的信实与对耶稣基督的信仰）获得作为上帝儿女的荣誉身份，这意味着：一方面，他们有义务对上帝拯救的恩惠做出回报。那么，信徒应该以什么作为对上帝恩惠的感激呢？保罗在《罗马书》12:1中劝导罗马会众："我以神的慈悲劝你们，将身体献上，当作活祭，是圣洁的，是神所喜悦的，你们如此侍奉，乃是理所当然的"（也参见林前6:20）。把自己奉献给上帝，在祭仪中表达感激在荣誉文化中是"理所当然的"，但与常见的奉献祭牲的祭仪不同，保罗强调在这个新的互惠关系中，信徒作为接受恩惠者所要献上的报偿并不是牲畜或金钱，而是自己的"身体"（soma）。这个词在保罗的人类学词汇中用来表达人的整体

荣誉，作为回报帝国的百姓为他献上祭牲。正因如此，当早期基督徒拒绝参与皇帝祭仪时，这种行为不仅被看作是具有政治上的异心，或宗教上的不虔诚，更重要的是这被认为打破了社会中恩惠的循环，由此破坏了帝国的团结，是不义的。

[1] T. H. Marshall, *Citizenship and Social Class* (Cambridge, 1950), p.30.



性[1]，这不仅包括个人的灵魂和肉体，而且还指人们在身体中与他人、群体以及上帝所发生的具体关系，可以说这包括了人的生命以及全部生活。换言之，过道德圣洁的生活是信徒理应付出的对上帝恩典的回报，由此互惠原则构成了基督教道德伦理的文化基础。另一方面，由信所获得的这种荣誉身份本身就指向了义。正是在这个意义上，进入上帝的家庭不仅获得了一种新的荣誉身份，也从这一荣誉根源中获得了"义"的地位，这种与其说是信徒个体的实然状态，不如说是信徒群体的应然状态，应当为义包含在他们作为上帝儿女的荣誉身份之中。正如保罗所教导哥林多会众的，"不义的人不能承受神的国……你们中间也有人从前是这样；但如今你们奉主耶稣基督的名……已经洗净，成圣，称义了"（林前6:9-11）。

三、荣誉与区分：价值的重构

荣誉文化在整合整个罗马帝国的过程中发挥了积极的作用，但同时由荣誉所标识出来的等级以及不同等级间的对立和不平等，也得到了有意识地制度化[2]。通过荣誉而形成的人与人的区分（荣誉之阶[3]）被复制在社会生活的方方面面，

---

[1] 参见拙作，"身体、创世与拯救：试析保罗人论中的身体观"，载杨克勤主编，《圣经人论》（北京：宗教文化出版社，2013 年），第 106-123 页。

[2]小普林尼直言不讳地指出，如果混淆了这些区分，那么没有什么要比平等本身更不平等的了（*Ep.*9.5）。西塞罗更是直截了当：必须保持等级。（*Pro Plancio*,15）当然，这些可供参考的古代文献绝大部分均出自享有一定身份地位的男性社会成员之手，他们对待等级阶层的看法恐免有偏颇。但是从一些对日常生活的记载中，我们仍可窥知下层百姓对等级阶层的肯定程度。Dio 曾谈到人们对服饰的态度：不合身份的衣着打扮总是会招致世人的嘲笑（*Or.* 72.1-2）这正如 Arlandson 指出的："把每个人都放置在适合的位置上，这是对帝国社会结构之优势的最直观的肯定，而且它试图去影响帝国中的大多数人。……贫穷的人或许憎恨这一原则，但在一次又一次公共事件之后，这一原则深深地烙在了公共意识之中。"（J. M. Arlandson, *Women, Class and Society in Early Christianity*, MA, Hendrickson, 1997, p.23）。

[3]"荣誉之阶"（*cursus honorum*）形成于公元前 4 世纪中叶，通常也译为"升迁阶梯"。这个官阶等级，包括财务官（quaestor）、行政官（aedile）、执政官（praetor）、最高执政官（consul）以及监察官（censor）。在共和国时代两名最高执政官是荣誉之阶的最高点；到了帝国时期官阶相应地发生了些许变化，但整体的趋势是，随着皇帝权威的不断集中，各级行政长官的权力逐渐消失，城市长官也最终成为在一定年龄

除了出身家庭之外，大到财富积累、职业选择、受教育程度，小到修辞技巧、服装配饰、宴席中的座次和谈吐举止等，都成为了人们彰显自身荣誉并与他人相区分的标识。甚至是在不同的文化群体之间也形成了不同的荣誉区分，在犹太人看来，撒马利亚人以及未受割礼的外邦人都是羞耻的；在埃及，作为统治者的希腊人则被认为比埃及本土人更有荣誉；对罗马人而言，包括犹太人在内的所有非罗马人，以及罗马帝国之外的化外人（参见，罗 1:14）都是没有荣誉的。这种弥漫在社会生活各个角落中的对荣誉的彰显与区分促成了当时人们的两种主要行为方式：

其一是竞争。以荣誉进行区分在一定程度上表达了古罗马社会的可流动性，这一点在古典文化中是相当令人惊讶的。也就是说，一个人的荣誉状态不是不变的，人们可以通过后天的努力或选择在特定群体之中获得荣誉，实现荣誉等级的升迁。[1]例如，士兵如果展示出超乎寻常的勇气，那么就会被授予特别的荣誉；通过从事商业活动积累财富的自由民，虽然在出身上他依然背负着羞耻的记号，但可以通过向城市捐款或赞助大型的公众活动来赢得尊重；出身卑微的人选择加入有荣誉的社团同样可以在一定程度上提升自身的荣誉。但与此同时，这种获得的荣誉也可能在社会的挑战性活动中失去。人们可以对敌手发出挑战，要求他做出回应，如果他的回应失当那么他就会失去荣誉，而如果他回应得当也会因此获得荣誉。[2]在对荣誉的追逐和挑战中，形成了不同社会群体之间的竞

和身份限制下皇帝对某人的忠心所给予的奖励，荣誉则越来越成为官场官阶中最为核心的内容。诸多古代文献表明，这些官职的职能——如果说它们有的话——不过是用以增强职位本身的仪式性，官职所代表的荣誉才是人们真正所追求的。小普林尼曾为一个名为 Maturus Arrianus 的骑士安排官职，他声明他唯一的意图就是要提升这个人的荣誉，他并不在意这个人获得哪一官职，只是希望这一官职一定要卓越（*splendidum*）而且不需要太多的工作（*nec molestum*）（*Ep.*3.2.6）。

[1] 参见，David deSilva, *Honor, Patronage, Kinship and Purity: Unlocking New Testament Culture*, Downers Grove: InterVarsity, 2000, pp.28-34.

[2] 在福音书中有很多这样的例子，法利赛人经常向耶稣提出挑战，意图动摇他在人们眼中的荣誉（如路 13:10-17，可 7:1-6）。尽管文士与法利赛人可能是礼貌地提出“无辜的”问题，但他们实际上是要挑战耶稣，



争关系，使他人丧失荣誉、使自己提升荣誉是竞争背后的根本动机。

其二是夸口。在古地中海世界中，无论走到何处都会面对荣誉的区分，人们随时都要准备好为自己的荣誉地位争斗一番，于是那种毫无顾忌地自我夸示就成了人们血脉里流淌的本能。克瑞索托（Dio Chrysostom）曾形容罗马人说，那些出身优越的人一心要展示他们的高贵；而飞黄腾达的人则要极力掩饰自己的过去；发迹无门的人对他们的实际地位遮遮掩掩（*Orationes* 39.1）。普鲁塔克（Plutarchus）也说，"并不是所有人都想要从语言或智慧中获得权力，但是任何一个参与到公共生活中的人都无一例外的希望获得旧时代的那种尊严和名誉。"（*Moralia*, 816.A）这种对荣誉的自我夸示，深刻地表达了荣誉文化以自我为中心的特质。在不同荣誉身份的对立与竞争中，人们相互斗争，为群体的分裂和人与人之间的压迫和暴力埋下了契机。

这些问题同样地发生在早期教会当中。人们通过"信"进入上帝家庭，获得上帝儿女的荣誉身份，并由此有了"义"的地位，那么他们所获得这一新的荣誉身份与他们在世俗生活中所获得其他荣誉身份相比，哪个更有荣誉呢？或者，在这个荣誉的团契中，信徒以往所获得荣誉身份是否能够在这个新的团契中构成荣誉等级的区分呢？显然，年轻的哥林多教会就遇到了类似的问题。当时的哥林多信徒受到世俗社会荣誉标准的影响，不仅相互夸口甚至结党纷争（参见，林前 1:10-12）[1]。面对这样的情形，保罗首先告诫哥林多会众，在上帝家庭中

目的是让他"丢脸"，并由此可以对他提出控诉。

[1] 关于这一结党的性质以及划分不同党派的依据，学界的讨论非常多，可参见，Stephen M. Pogoloff, *Logos and Sophia: The Rhetorical Situation of 1 Corinthians* (Atlanta: Scholars Press, 1992); Johannes Munck，*Paul and the Salvation of Mankind,* (London: SCM, 1959); Richard A. Horsely, *Wisdom and Spiritual Transcendence at Corinth: Studies in First Corinthians* (Cascade Books, 2008); Witherington III，*Conflict & Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1995); Margaret M. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians,* HUT28 (Tübingen: Mohr, 1991)。本文认为，

评判荣誉与否的标准与世俗社会的荣誉标准是不同的："犹太人是要神迹，希腊人是求智慧，我们却是传钉十字架的基督，在犹太人为绊脚石，在外邦人为愚拙"（1:22-23）。接着，他指出这两种评价荣誉的标准不仅不同，而且以上帝作为来源的这一荣誉是要颠覆世俗社会文化的荣誉价值："上帝拣选了世上愚拙的，叫有智慧的羞愧；又拣选了世上软弱的，叫那强壮的羞愧。上帝也拣选了世上卑贱的，被人厌恶的，以及那无有的，为要废掉那有的"（1:27-28）。更重要的是，上帝的荣誉不仅仅是倒转罗马文化的荣誉，使那原来在下的变为在上的，原来在上的变为在下的；而是说上帝的荣誉揭示了罗马荣誉文化中以自我为最高价值的狂妄与短视。这一新的信仰以世俗人所鄙视的十字架的道理展示了上帝的大能和上帝的智慧（参见，1:18），正是在基督的十字架上，世俗社会中一切可以用来自我炫耀的荣誉标准都成为虚妄的，丧失了存在的根基。也正因如此，保罗最后总结道："使一切有血气的，在神面前一个也不能自夸"（1:29）。对保罗而言，信徒在世俗社会中（因血统、财富、修辞技能等所获得）的身份，无论是尊贵的还是卑微的，都不影响他们在这一新的信仰团契中获得作为上帝儿女的荣誉身份，因此"各人蒙召的时候是什么身份，仍要在神面前守住这身份"；但与此同时，他们所拥有的这些世俗的荣誉身份既无法与作为上帝儿女的荣誉身份相比，也无法成为这个新团契中人们相互争竞夸口的依据，因为他们在这个新家庭中获得的荣誉是绝对的，他们这一荣誉的根基是"本乎神"，由此而来的新的荣誉标准是"使他成为我们的智慧、公义、圣洁、救赎"（1:30）。

在哥林多会众中间持续发挥影响的与其说是某些固定的党派或相互对立的群体，不如说是他们以知识、财富等各种标准不断与他人相区分、相疏离、相竞争的趋势。当保罗举例说"我是属保罗的"、"我是属亚波罗的"，他批评的重点不是"属……的"，而是"我"。哥林多基督徒以各种荣誉标准来显耀自己，这突出的表现了罗马荣誉文化中的自我中心。



四、结语

荣誉文化是早期基督教兴起的社会文化语境，因此荣誉文化不仅规训着罗马人的生活，而且也为新生的基督教提供了在罗马帝国境内发展的基本语法。从荣誉文化这一文化人类学的视角来理解使徒保罗对这个新兴的信仰团契的建构，可以使我们看到早期基督教与当时所处的社会文化之间的积极互动。保罗不仅广泛地使用了荣耀（荣誉）、家庭、恩典（恩惠）等荣誉文化中的核心形象，而且根据“信”与“义”这两个荣誉文化的基本线索来论证基督教团契的成立，从而把这一信仰的神话叙事自然地编织在罗马帝国的文化逻辑之中。信徒通过“信”进入上帝的家庭，获得作为上帝儿女的荣誉身份，从而具有“义”的地位；信与义构成了早期教会的群体性（communal）基础。更重要的是，在面对荣誉文化自身存在的问题时，保罗给予了来自基督教信仰的回应，他强调这一信仰团契的荣誉根源具有绝对性，进而克服了荣誉文化以不同荣誉标准在人群中进行区分以及由此而来的可能的分裂与压迫的问题。

荣誉文化在本质上是一种强调群体性的文化，它与近代个体主义的西方文化传统截然不同。当我们从荣誉文化出发来理解早期基督教的“信”与“义”时，也为我们提供了一种更关注共同体并强调教会论的神学诠释，这为我们在西方新教传统之外来理解基督教的核心概念提供了一种可能性。

参考文献

Arlandson J. M., *Women, Class and Society in Early Christianity*, MA, Hendrickson, 1997.

B. J. Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Louisville: Westminster John Knox, 1981.

Carlin A. Barton, *Roman Honor: The Fire in the Bones*, Berkeley, 2001.

David deSilva, *The Hope of Glory: Honor Discourse and New Testament Interpretation* ,Coll egeville, 1999.

David. D. Gilmore, *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean* , Washington: American Anthropological Association, 1987.

Horsely Richard A., *Wisdom and Spiritual Transcendence at Corinth: Studies in First Corinthians*, Cascade Books, 2008.

J. G. Peristiany, *Honor and Shame: The Values of Mediterranean Society* , London: Weidenfeld and Nicolson, 1966.

Lendon J. E., *Empire of Honor* , New York: Oxford University Press, 1997.

Martin Dale B., *The Corinthian Body,* New Haven and London: Yale University Press, 1995.

Mitchell Margaret M., *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians,* HUT28, Tübingen: Mohr, 1991.

Morgan Teresa, *Roman Faith and Christian Faith: Pistis and Fides in the Early Roman Empire and Early Churches*, Oxford: Oxford University Press, 2015.

Moxnes Halvor, ‘What is Family? Problems in Constructing Early Christian Families’, in *Constructing Early Christian Families*, ed. By Halvor Moxnes, London: Routledge, 1997.



Munck Johannes， *Paul and the Salvation of Mankind,* London: SCM, 1959.

P. Marshall, *Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians*（Tübingen: J. C. B. Mohr, 1987.

Pitt-Rivers J., "Honor", in *International encyclopedia of the social sciences*, ed. David Sills, vol.6 N.p.: Macmillan, Free Press, 1968.

Pogoloff Stephen M., *Logos and Sophia: The Rhetorical Situation of 1 Corinthians*, Atlanta: Scholars Press, 1992.

Silva David de, *Honor, Patronage, Kinship and Purity: Unlocking New Testament Culture*, Downers Grove: InterVarsity, 2000.

Stegemann W. Ekkehard and Stegemann Wolfgang, *The Jesus Movement: A Social History of Its First Century*, Minneapolis: Fortress Press, 1999.

Witherington Ⅲ， *Conflict & Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1995.

杨克勤主编，《圣经人论》,北京：宗教文化出版社，2013 年。

On the Construction of Early Christian Church in Pauline Letters: From A Cultural Anthropological Perspective

WANG Zi (Minzu University of China)

Abstract: From a cultural anthropological perspective, this paper aims to explore how Pauline letters constructed the early Christian church by borrowing and adapting key concepts and images from ancient Roman culture of honor. After a brief introduction to culture of honor, the paper first discusses how Paul used the concept of family to construct the early believers' identity, that is, the believer's acquisition of the honorable status as the children of God through faith. Second, the paper discusses how Paul used the principle of reciprocity to construct the concept of fellowship, not only by emphasizing that believers should live morally in return for God's grace, but also by affirming that the honorable status of being the children of God is "righteous" in itself. Finally, the paper discusses how Paul responds to the problem of boasting in the culture of honor and highlights the absolute value of this new fellowship of faith in the hierarchy of honor. Understanding the construction of the Christian church in Pauline letters from a cultural anthropological perspective reveals the interaction between early Christian faith and the social culture of the time, also gives us the possibility to understand the core concepts of Christianity from a new communal perspective.

Keywords: Honor, Pauline Letters, Early Christian Church



在苦难中历练

——《约伯记》中约伯受难的分析

徐俊（河南师范大学外国语学院）

摘要：关于《约伯记》中约伯的受难议题，一直是学者们讨论的热点。本文通过分析约伯受难前后的状态，来揭示他的成长过程。在约伯受难之前，他并不是一个完全的义人，他对耶和华的信仰，具有报应论的特征。 耶和华故意降灾给约伯，使他在苦难中塑造信仰和品格。在约伯醒悟后，他重新看待自己和世界的关系，他善待女儿，并受到耶和华的鼓励，积极参与到对恶的斗争中去。由此，本文认为，耶和华故意试探约伯，是为了让约伯在苦难中磨炼自己。

关键词：《约伯记》、约伯、苦难

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202212_(19).0007

序言

在旧约中，《约伯记》是一部重要的经卷，它一直是学界的研究对象。有的学者对《约伯记》的结构进行研究，分析它的整体性、[1]成书过程[1]、或独特

[1] 关于《约伯记》整体性的探讨，见 Yohan Pyeon, *You Have Not Spoken What Is Right About Me Intertextuality and the Book of Job* (SLB 45, New York Peter Lang, 2003), p. 54-56. Marco Treves, “The Book of Job,” *ZAW* 107, no. 2 (1995), pp. 261-272. Karl G. Wilcox, "Who is this...? A Reading of Job 38.2," *Journal for*

的叙事框架。[2]一些学者将《约伯记》和近东文献进行对比，[3]在巴比伦故事中也探讨了神是否公正的问题。[4]有的学者分析了耶和华对约伯的回答（伯 38-42），认为耶和华并没有正面回答约伯的追问，他谴责约伯的不谦逊。[5]但有的学者认为耶和华回应了约伯，耶和华批评了约伯朋友的报应论思想，并向约伯展示了世界的自然法则。[6]有些学者对《约伯记》的特定主题进行研究，分析了它的暴风元素、[7]身体隐喻、[8]荣耀羞辱模式、[9]它和《诗篇》的关系[1]等等。

---

the Study of the Old Testament, no.78 (1998), pp. 85-95. Daniel Timmer, "God's Speeches, Job's Responses, and the Problem of Coherence in the Book of Job: Sapoential Pedagogy Revisited," *Catholic Biblical Quarterly* 71, no. 2 (2009), pp. 287-289。

[1] 施密特（Schmidt）认为，《约伯记》的成书经历了 3 个时期：流放前的分国时期、巴比伦之囚时期和波斯时期，见 Nicolaas Fryer Schmidt, "Divine Darkness in the Human Discourses of Job," *Acta Theologica* 36, no. 2 (2016), pp. 125-147。

[2] Paul Kang-Kul Cho, "Job 2 and 42:7-10 as Narrative Bridge and Theological Pivot," *Journal of Biblical Literature* 136, no. 4 (2017), pp. 857-877.

[3] 沃尔德（Wolde）对比了美索不达米亚平原和伯 38 的宇宙观，见 E. Van Wolde, "Ancient Wisdoms, Present Insights: Job 28:1-13 and Some Archaeological Data," S*vensk Exegetisk årsbok* 71 (2006), pp. 55-74。

[4] 比如：巴比伦文学《人和他的神》、《巴比伦的约伯》和《巴比伦神义论》，见 Angelika Berlejung, "Sin and Punishment: The Ethics of Divine Justice and Retribution in Ancient Near Eastern and Old Testament Texts," *A Journal of Bible & Theology* 69, no. 3 (2015), pp. 272-287.

[5] 蒲伯（M. Pope）认为，约伯是对耶和华的公义和怜悯进行追问，而不是质疑耶和华的全能，但是约伯的追问被耶和华忽视了。Marvin Pope, *Job* (AB, Garden City, NY: Doubleday, 1965), p. lxxx. 有学者从法庭诉讼的角度，解释伯 42:2-6，见 Troy W. Martin, "Concluding the Book of Job and YHWH: Reading Job from the End to the Beginning," *Journal of Biblical Literature* 137, no.2 (2018), pp. 299-318。

[6] André Lacocque,"The Deconstruction of Job's Fundamentalism," *Journal of Biblical Literature,* no.126 (2007), pp. 83-97. André Lacocque, "Job and Religion at Its Best," *Biblical Interpretation,* no.4 (1996), pp.131-153 .André Lacocque, “Job or the Impotence of Religion and Philosophy,” *Semeia* no.19 (1981), pp. 34-52. 对该观点的回应，见 Philippe Guillaume, "Dismantling the Deconstruction of Job," *Journal of Biblical Literature*, no. 127 (2008), pp. 491-499.

[7] Alex Luc, “Storm and the Message of Job,” *Journal for the Study of the Old Testament* no. 87 (2000), pp. 111-123.

[8] Scott C. Jones, "Corporeal Discourse in the Book of Job," *Journal of Biblical Literature* 132 (2013), pp. 845-863.

[9] Charles Muenchow, "Dust and Dirt in Job42:6," *Journal of Biblical Literature* 108, Issue 4 (1989), pp. 597-



本文主要对约伯的受难进行研究。关于约伯受难的原因，按照伯 1-2 的字面描述，是因为耶和华和撒但的打赌：耶和华称约伯是完全的义人、称赞他敬畏神，但撒但认为，约伯敬畏耶和华，是因为耶和华赐福给他，使他家产丰厚、家人平安（伯 1:10）。耶和华为了向撒但证明约伯是真敬畏神，允许撒但降灾给约伯。但是，本人认为，这只是经文的浅层含义，除此之外，还有另外的深意。

本文认为，约伯之所以受难，是因为耶和华想要用苦难来塑造约伯：在受难之前，约伯敬畏耶和华，是为了得到耶和华的保护。耶和华故意派撒但击打约伯，是为了让他在苦难中经受磨炼，使他真正理解世界的运行法则：约伯在耶和华的鼓励和教导下，重新思考他和神的关系。下面，本文对这些问题进行分析和论证。

一、耶和华故意试炼约伯

1. 耶和华用苦难磨炼约伯

在故事的开头，耶和华称约伯是"完全正直、敬畏神，远离恶事"（伯 1:8；2:3），开篇的经文也这样描述他（伯 1:1），但是，这不是对约伯的真实描述。根据下文可知，约伯向耶和华献燔祭，是为了替孩子们赎罪（伯 1:5），当他受难之后，他开始指责耶和华（伯 6:4-14;9:22-24）。所以，约伯对耶和华的敬虔是有条件的，他敬畏耶和华，是为了得到他的保护。另外，有的学者认为，约伯可能剥削过穷人。[2]所以，约伯的行为和信仰，并不是毫无瑕疵的，正如肯

611.

[1] Will Kynes, "Morality and Mortality: The Dialogical Interpretation of Psalm 90 in the Book of Job," *Journal for the Study of the Old Testament* 44, no.4 (2020), pp. 624-641. Mark W. Hamilton, "Divine (In)corporeality in Psalms and Job," *The Journal of Theological Studies* 71, no.1 (2020), pp. 11-35.

[2] Geoffrey J. Aimers, "Give the Devil His Due: The Satanic Agenda and Social Justice in the Book of Job," *JSOT*

尼斯.尼格瓦（Kenneth Ngwa）所说，耶和华称约伯是完全正直、敬畏神、远离恶事，是为了展开这个故事；[1]耶和华故意引起撒旦的提问，从而有理由降灾给约伯。

耶和华了解约伯的缺陷，他故意使约伯受难，是为了用苦难磨炼约伯。因为，苦难会使约伯的生命得到改变，他会因受难而重新思考人神关系，他的性格会在苦难中被重塑，使他更具关怀和怜悯。在《旧约》的一些经文中，苦难具有教育人的作用。[2]例如：在申 4:20 中，“耶和华将你们从埃及带领出来，脱离铁炉，是要你们成为他产业的子民。”“铁炉”是指提炼贵金属的熔炉，这句是指：以色列人在埃及经受苦难，就像在熔炉中冶炼的贵金属一样，他们经受苦难（铁炉）的净化，最终会获得耶和华赐予的产业。在耶 11:4 中，也有类似的以色利人“脱离铁炉”、在苦难中磨炼的表述，在赛 48:10 中，耶和华说“你在苦难的火炉中，我试炼你。我为自己的缘故必做这事。”耶和华使以色利人遭受灾难，是为了试炼他们，从而拣选出真正的子民。所以，在旧约传统中，有神用苦难试炼人的思想。一些犹太拉比认为，苦难并不一定是神对人的惩罚，《塔木德》中有关于苦难的记载，但是受难的人并没有被神抛弃。苦难是对人的磨练和考验，人若想在耶和华的引导下取得更大的成就，就要接受苦难。

另外，受难能净化自身、使人更具同理心，最终使人超越自我，开始关注他人。正如出 23:9 中，耶和华对以色列人的训诫：“不可欺压寄居的，因为你们在埃及地作过寄居的，知道寄居者的心情。”正因为以色利人有在异国寄居为奴的苦难经历，他们了解被人欺压的感受，所以，他们应该同情善待在以色列

---

37 (2012), pp. 61-62.

[1] Kenneth Ngwa, "Did Job Suffer for Nothing? The Ethics of Piety, Presumption and the Reception of Disaster in the Prologue of Job," *Journal for the Study of the Old Testament* 33 (2009), p. 379.

[2] Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion* (Vol. 14) (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), p. 100.



寄居的人。若是没有亲自经历苦难，人无法体会受难者的感受，他可能就会缺少同情心、不怜悯人。

2.撒但：耶和华旨意的执行者

撒但是耶和华旨意的执行者（或助手），而非耶和华的敌人。在希伯来文学中，“撒但”（הַשָּׂטָן）一词多次出现，有学者将它理解为耶和华的“敌人”或“控告者”，[1]对此，瑞恩.斯托克斯（Ryan Stokes）指出，这是因为“הַשָּׂטָן”的词根是“שׂטן”，名词“שָׂטָן”和动词“שָׂטַן”都是以它为词根，有学者将这两个词误解为“敌人”和“攻击”。[2]但斯托克斯认为，除了启 12:10 称撒但是“控告者”（ὁ κατήγωρ）之外，在圣经中，没有其他经文将“שָׂטָן”、“שָׂטַן”和控告、攻击联系在一起。斯托克斯指出，事实上，这些词是指“对肉体的攻击”，名词“שָׂטָן”是指“攻击者”，在律法的处境中，它是指“执行者”。所以，“הַשָּׂטָן”（撒但）的名字应该被理解成“攻击者”或者“执行者”。[3]

“撒但”（הַשָּׂטָן）一词，在《约伯记》中出现了 12 次，在亚 3 中，有相同的词汇，它代表着“超越人类的执行者”；[4]在伯 1-2 中，撒但毁灭约伯的牲畜群、杀死他的仆人和儿女，击打约伯的身体，他的这些行动，符合“攻击者”这个角色；并且，撒但的这些攻击都是在耶和华的授可下进行的，耶和华说“凡他所有的都在你手中，只是不可伸手加害于他。”（伯 1:12）于是撒旦只是毁灭了约伯

---

[1] 有学者认为，撒但是一位反抗者，Geoffrey J. Aimers, “Give the Devil His Due: The Satanic Agenda and Social Justice in the Book of Job,” *JSOT* 37 (2012), pp. 59-60.

[2] Ryan E. Stokes, "Satan, Yhwh's Executioner," *Journal of Biblical Literature* 133, no. 2 (2014), p. 252.

[3] Ryan E. Stokes, "Satan, Yhwh's Executioner," *Journal of Biblical Literature* 133, no. 2 (2014), pp. 252, 269.

[4] Ryan E. Stokes, "Satan, Yhwh's Executioner," *Journal of Biblical Literature* 133, no. 2 (2014), pp. 267-268.斯托克斯研究了《撒母耳记》、《诗篇》、《撒迦利亚书》等经卷，认为其中的“הַשָּׂטָן”都是指“攻击者”或“执行者”，见 Ryan E. Stokes, "Satan, Yhwh's Executioner," *Journal of Biblical Literature* 133, no. 2 (2014), pp. 253-266.

的财产和孩子，没有伤害约伯的身体。当耶和华说“他在你手中，只要留下他的性命”（伯 2:6）时，撒旦才击打约伯的身体，使他生病。撒但的行动，是按照耶和华的旨意来执行的。所以，撒但也可被看成是耶和华旨意的执行者，他执行了耶和华用苦难磨炼约伯的想法。

二、苦难中的约伯

约伯可能不是以色列人，他来自乌斯地（Uz）（伯 1:1），这个地方位于阿拉伯和以都美亚（Idumeia）的中间，他在东方人中为至大（伯 1:3）。对于约伯的身份，在不同的文献传统中，有不同的记载，在《七十士译本》中，约伯被描述成一位王，[1]这是因为约伯拥有巨大财富，和约伯“如君王在军队中居住”的描述（伯 29:25）。[2]而马索拉文本（Masoretic Text）将约伯描述成有土地的贵族，因为在伯 3:14-15 中，约伯将自己和君王、谋士和王子相类比，约伯拥有大量的牲畜群（伯 1）。所以，有学者提出，约伯应该是固定资产的拥有者或领主。[3]

1.约伯信仰的不确定性

约伯敬畏耶和华，是为了得到耶和华的护佑。在伯 1 中，约伯的儿子们举行宴席，宴席过后，约伯让他们自洁，并按照他们的数目献燔祭，因为约伯担

---

[1] 有学者对《七十士译本》的伯 42:17d 进行研究，提出约伯可能是创 36:33 中的约巴（Jobab），他是波斯拉人谢拉的儿子，他接续父亲成为下一任的以东王。 拉比传统和耶柔米（Jerome），反对将约伯等同于创 36:33 中的约巴，因为在公元 1 世纪左右，犹太人用“以东”来象征罗马，因为希律王对以东文化的推崇，所有犹太人对以东持有敌对的态度。Annette Yoshiko Reed,"Job as Jobab: the Interpretation of Job in LXX Job 42:17b-e." *Journal of Biblical Literature* 120(2001), p. 49。

[2] Mark W. Hamilton, "Elite Lives: Job 29-31 and Traditional Authority," *Journal for the Study of the Old Testament* 32 (2007), p. 72.

[3] Mark W. Hamilton, "Elite Lives: Job 29-31 and Traditional Authority," *Journal for the Study of the Old Testament* 32 (2007), pp. 72-73.



心儿子们犯了罪，背弃神。约伯常常这样行（伯 1:5）。这说明，约伯向耶和华献燔祭，是为了替他的儿子们赎罪，约伯经常向耶和华献祭，来换取他们的平安。所以，正如卡罗尔.纽森（Carol Newsom）所说，约伯自认为和耶和华处于交易关系中。[1]约伯敬畏耶和华、按照礼仪侍奉耶和华，希望耶和华能赐福给他。

撒旦第一次击打约伯，约伯失去了财产、仆人和儿女。当约伯得知儿女和仆人死亡时，他撕裂外袍、剃了头（伯 1:20）。“撕裂衣服”和“剃头”是哀悼的行为（创 37:34，撒下 1:11，3:13，耶 7:29，赛 22:12）。撒旦第二次击打约伯，使他从头到脚长毒疮（伯 2:7）。关于约伯身上的毒疮，学者们有过不同的推测，它可能是大麻风、象皮病、慢性湿疹、天花、恶性溃疡等等。[2]约伯坐在灰烬中，拿瓦片刮身体（伯 2:8），戴尔（K. Dell）认为，约伯此时应该是在城外，在一个被逐者和传染病者聚集的地方。[3]约伯的朋友们来探望约伯，他们是作为安慰者而来的，在犹太传统中，在葬礼中要有专门的安慰者，安慰者不仅要陪丧亲者坐 7 天 7 夜（朋友陪约伯坐了 7 天 7 夜）、送给丧亲者礼物（伯 42:11），还要劝慰丧亲者，使他不再沉浸在悲伤和哀叹中，回到正常的生活。[4]朋友的劝说，并没有使约伯感到宽慰。约伯认为，自己并没有犯罪，耶和华不该降灾于他，他痛苦地向神追问自己受难的原因。

由此可见，约伯对耶和华的敬虔，并不是无故的，他对耶和华的信仰，具有不确定性。若约伯无条件地敬畏耶和华，那么，当他受难之后，他不应该向

[1] Carol A. Newsom, *The Book of Job: A Contest of Moral Imaginations* (Oxford: Oxford University Press, 2003), p.56.

[2] 学者们不同观点的总结，见 K. J. Dell, "What Was Job's Malady?" *Journal for the Study of the Old Testament* 41, no.1 (2016), pp. 62-63.

[3] K. J. Dell, "What Was Job's Malady?" *Journal for the Study of the Old Testament* 41, no.1 (2016), p. 63.

[4] David Lambert, "The Book of Job in Ritual Perspective," *Journal of Biblical Literature* 134, no. 3 (2015), pp. 560-562.

耶和华追诉，而应祝福神，然后安然地死去。正如伯 2:9 中，妻子所说：你祝福（ברך）神，死了吧！肯尼斯.尼格瓦（Kenneth Ngwa）认为，“ברך”一词可解释成“诅咒”（伯 1:5,11），另外，它也具有“祝福”的含义，将伯 2:9 的“ברך”解释成“祝福”，更符合上下文。[1]若约伯真正做到妻子的劝告“祝福神”，不再向耶和华追问，那么约伯的信仰具有确定性，他对耶和华的敬畏，是真正无条件的。但是，在经受两次灾难之后，约伯质问耶和华为何让他受难，所以，约伯只是自认为与耶和华达成了交易关系，他对耶和华的敬虔，存在问题。

另一方面，约伯也具有报应论的思想。他认为，义人理应受到奖赏，恶人理应受到惩罚：“强暴人……倘若他的儿女增多，仍被刀所杀。他的子孙必不得饱食……他虽积蓄银子如尘沙，堆积衣服如泥土。他尽管堆积，义人却要穿上。无辜的人却要分取银子”（伯 27:13-17）。若是不惩恶扬善，神就是不公义的：“完全人和恶人，他都灭绝，他必戏笑无辜人的苦难，世界交在恶人手中，他蒙蔽世界审判官的脸”（伯 9:22-24）。“恶人在患难的日子得存留，在愤怒的日子得逃脱，他所做的，有谁报应他呢？”（伯 21:30-31）。约伯自认为是义人，却遭到神的惩罚，“我的唇舌绝不说不义……我至死不放弃自己的纯正，我持定我的义，并不放松。”（伯 27:4-5），但耶和华却“对我变得残忍，大能的手追逼我……我知道你要使我归于死亡”（伯 30:21）。因为恶人没有受到惩罚，义人反遭患难，所以约伯认为神虽用大能统治世界，但是，神并无怜悯，“你手所造的，你又欺压，又藐视，却光照恶人的计谋，这事你以为美吗？”（伯 10:3）“你的手塑造我，造了我，但我整个人却要一起被你吞灭。”（伯 10:8）约伯将“报应”融入世界的秩序中，他认为，耶和华应为世上所有的不公义负责。约伯和他的

[1] 肯尼斯.尼格瓦（Kenneth Ngwa）认为应将伯 2:9 中的“ברך”解释成“祝福”，因为，约伯遭受第一次灾难后，他曾祝福（ברך）耶和华的名（伯 1:21）；若在第二次灾难后，约伯仍祝福耶和华，他就成功地胜过试探。见 Kenneth Ngwa, "Did Job Suffer for Nothing? The Ethics of Piety, Presumption and the Reception of Disaster in the Prologue of Job," *Journal for the Study of the Old Testament* 33 (2009), pp. 378-380.



朋友们一样具有报应的思想，区别在于：约伯自认为是义人，所以不该受到惩罚，约伯的朋友们认为约伯犯了罪，所以他遭到惩罚。

约伯的报应论，在旧约中很常见。在旧约中的多部经卷中，都有“人若遵行神的旨意会被祝福，若违反会被惩罚”的思想，这种思想贯穿于以色列延迟回到应许之地（出 32-34，利 10，民 13-14,20）、王朝的兴起和没落（王下 17:15-18,22:19-20）、巴比伦之囚的经文描写中。[1]早在《创世纪》，就已经奠定了“按照行为惩罚”的故事基调。耶和华清晰地向人类传达旨意（创 2:16-17），当亚当夏娃违反时，他降下惩罚（创 3:14-24）。耶和华清楚地向以色列人传达律法条例，以及违反条例后的惩罚措施（出 20:22-23:33），并在事例中，告知他们违逆耶和华要承担的后果（利 24:10-23;民 9:1-14;15:32-36;27:1-11）。在先知书中，因以色利人不顺从而受到耶和华的惩罚，依然是重要的主题，先知成为宣告耶和华旨意（弥 6:8）和惩罚的人。在《诗篇》和《箴言》中，也有类似的思想（诗 25:11;32:5;39:12;41:5;51:6;箴 1-9;11:5;13:2）。

这种按照行为来奖罚的思想，体现在约伯的追问中。约伯自认为是义人，他认为自己在受难前敬畏神，所以他质疑灾难为何会突然降临在他身上。约伯的质疑，是对自己苦难的反思，也体现了犹太人对自身苦难的反思。但是，“按照行为赏罚”的报应论思想，本身就是有问题的，它将自然秩序和社会秩序（伦理美德）相混淆。报应论认为，善恶自会有相应的报应，这种思想本身，是在掩盖世界上的不公义。所以，耶和华后来回答约伯时，向他展现了自然自有其运行法则，它并非按照报应论的思想运行。

2.约伯的个人中心主义思想

---

[1] Angelika Berlejung, "Sin and Punishment: The Ethics of Divine Justice and Retribution in Ancient Near Eastern and Old Testament Texts," *Interpretation: A Journal of Bible & Theology* 69, Issue 3 (2015), pp. 277-279.

约伯和朋友辩论时，以自己的身体为隐喻，描述他和耶和华的经历，约伯的申诉，体现出“个人主义”和“唯我论”的特点，约伯将自己的身体视为世界的中心，他因自己的苦难而希望宇宙的秩序发生混乱（伯 3），[1]约伯认为是耶和华击打他的身体。[2]

约伯的追诉表现出个人中心主义的特点。比如，约伯在痛苦之中，诅咒世界“愿我生日的那日灭没……愿那日变为黑暗……愿亮光不照于其上，愿那夜被幽暗夺取……愿那夜没有生育，其间也没有欢乐的声音……愿那夜黎明的星宿变为黑暗，盼亮却不亮。”（伯 3:1-9）约伯诅咒这些，是因为它们没有阻止自己出生，没有阻止自己遭受苦难“因为它没有把怀我胎的门关闭，也没有从我的眼中隐藏患难。”（伯 3:10）约伯认为自己已经落魄到与野兽为伴（伯 30:29）。

约伯以自己为中心，埋怨耶和华，认为耶和华用手、臂和手掌等，[3]使他陷入痛苦的境地。[4]约伯使用音节相似的词语来加强他的论调：“在这一切当中，有谁不知道（יָדַע）这是耶和华的手（יַד־）做成的呢？”（伯 12:9）“你对我变得残忍，大能的手追逼我。”（伯 30:21）虽然以利法说约伯“伸手攻击神……挺着颈项，用盾牌坚厚的凸面向全能者直闯。”（伯 15:25-26）但约伯不认为自己攻击了耶和华，他认为自己是“无能的人”和“膀臂无力的人”（伯 26:2），他认为自己日子已过，谋算和希望已经断绝（伯 17:11），自己的处境已经很悲惨，神仍向他发怒：“他向我发烈怒，以我为他的敌人。”（伯 19:11）“他使我破裂，

---

[1] Scott C. Jones, "Corporeal Discourse in the Book of Job," *Journal of Biblical Literature* 132(2013), p. 846.

[2] 约伯回想他被造时，耶和华以皮和肉为衣给他穿上(伯 10:11)。但是现在耶和华毁坏了他的身体，“神的手攻击我，”(伯 19:21) “我的皮肉紧贴骨头，我只剩牙皮逃脱了，”(伯 19:20) “我的皮肤黑而脱落，我的骨头因热烧焦。”(伯 30:29-30)

[3] 耶和华的手在希伯來圣经中出現多次，表示耶和华对事物的直接干预，特別是在军事处境中對人的营救和攻击。Scott C. Jones, "Corporeal Discourse in the Book of Job," *Journal of Biblical Literature* 132 (2013), p. 850.

[4] Scott C. Jones, "Corporeal Discourse in the Book of Job," *Journal of Biblical Literature* 132 (2013), p. 849.



破裂又破裂，如同勇士向我直闯，"（伯 16:14）并用杖、箭等武器攻击他。除此之外，约伯还认为耶和华有意监察他的罪行（伯 13:27; 14:16; 31:4,37），追捕约伯像追捕狮子一样（伯 10:15-16），并不宽恕他的罪孽（伯 7:20;10:14）。约伯对耶和华和世界的责怪，都体现出他个人中心主义的思想。

四、耶和华的回答

约伯的朋友们安慰约伯，但是，约伯认为自己的疑问没有被解答，所以，他继续向耶和华追问。对于约伯的追问，"耶和华从旋风中回答约伯说"（伯 38:1）。[1]和出 19:16-25 中的耶和华显现相比，伯 38:1 对"神显"的描写非常简略，减少了耶和华出现时对人们的震慑和威胁。[2]"旋风"并不是耶和华摧毁人的武器（伯 9:17;13:25;21:18;30:22），[3]而是耶和华显现的形式（伯 28:25-28）和全能力量的体现（伯 38:22-24）。

耶和华也是作为安慰者而出现的，他温和地回答约伯的提问。[4]对于《约伯记》第 38-42 章中耶和华的回答，虽然有学者根据其中的反问语句，提出耶和

---

[1] 伯 38-41 是否是一个整体，曾有争论，有学者认为，它是一个整体。Charles Muenchow, "Dust and Dirt in Job 42:6," *Journal of Biblical Literature* 108 (1989), p. 606.

[2] 出 19:16-25 描述了耶和华出现时对人们的震慑和威胁：耶和华显现前，山上有雷轰、闪电和密云，角声非常响亮。西奈山全山冒烟，因为耶和华在火中降临山上。山的烟雾上腾，仿佛烧窑，整座山剧烈震动。角声越来越响，摩西说话，神以声音回答他。Duck-woo Nam, *Talking about God: Job 42:7-9 and the Nature of God in the Book of Job* (New York: Peter Lang, 2003), p. 126.

[3] 虽然有学者称耶和华在旋风中显现的方式，是对约伯的恐吓和威胁。但是，从伯 38-42 的经文来看，耶和华展现了自然和创造的秩序，并在后文中，让约伯如勇士束腰，对其进行鼓励。所以，伯 38:1 中的"神显"，不能看成是对约伯的威胁。Marvin Pope, *Job* (AB: Garden City, NY: Doubleday, 1965), p. 291. Leo G. Perdue, *Wisdom in Revolt: Metaphorical Theology in the Book of Job* (JSOTSup112; Sheffield: Almond, 1991), p. 205.

[4] 在哀悼的背景下，耶和华作为安慰者出现，他想要劝说约伯结束哀悼，重新回到正常生活，见 David Lambert, "The Book of Job in Ritual Perspective," *Journal of Biblical Literature* 134, no. 3 (2015), pp. 563-564.

华是以"挑战对手"的方式，批评约伯（伯 38:2），宣称自己的全能；[1]但是这些观点忽视了《约伯记》第 38-42 章的真正内涵，通过对《约伯记》第 38-42 章的文法分析可知，耶和华是以温和的口吻，劝说约伯，使他接受自己的观点。耶和华的话语是具有修辞性的，而非讽刺。[2]而且，正如斯蒂芬.盖勒（Stephen Geller）所说，耶和华的回答措辞巧妙，它很像塔木德的教诲故事。[3]虽然《约伯记》第 38-42 章出现了一连串的反问，但是耶和华是以问题来回答约伯的追问，以参与（而非胁迫）的方式，使约伯接受耶和华的看法。耶和华的问题拉近了说话者（耶和华）和听者（约伯）之间的距离，使约伯通过思考，明白其中的道理。[4]

耶和华对约伯的关怀，还体现在他名字的转变上。拉考克（A. Lacocque）认为，在犹太拉比传统中，"Elohim"代表公义和公正，它更侧重于宇宙世界，"YHW"代表关怀和怜悯，它更侧重于神和人的契约。[5]哈姆（T. C. Ham）指出，在伯 3-37 中，神的名字一般是"Shadday"、"Eloah"或"El"，"YHWH"只出现过一次（伯 12:9），但是，在伯 38 开始，"YHWH"多次出现。[6]神的名字的转变，表现出他对世界和生命的关怀。

---

[1] Charles Muenchow, "Dust and Dirt in Job 42:6," *Journal of Biblical Literature*, no. 108 (1989), pp.597-611. Henry Rowold, "Yahweh's Challenge to Rival: the Form and Function of the Yahweh-speech in Job 38-39," *Catholic Biblical Quarterly* no. 47 (1985), pp.199-211.

[2] 具体讨论见 T. C. Ham, "The Gentle Voice of God in Job 38," *Journal of Biblical Literature*, no.132 (2013), pp.531-534.

[3] Scott C. Jones, "Corporeal Discourse in the Book of Job," *Journal of Biblical Literature*, no.132 (2013), p.855.

[4] Scott C. Jones, "Corporeal Discourse in the Book of Job," *Journal of Biblical Literature*, no.132 (2013), p.855.

[5] André Lacocque, "Job and Religion at Its Best," *Biblical Interpretation* 4, no.2 (1996), pp. 147-148.拉考克认为，耶和华名字的转变，体现出他对生命的怜悯，见 André Lacocque, "Job or the Impotence of Religion and Philosophy," *Semeia* no.19 (1981), pp. 37. André Lacocque,"The Deconstruction of Job's Fundamentalism," *Journal of Biblical Literature*, no.126 (2007), pp. 91-92, 96.

[6] T. C. Ham, "The Gentle Voice of God in Job38," *Journal of Biblical Literature*, no.132 (2013), pp. 530-531.



1. 世界的本质

在伯 38 中，耶和华用创造的主题，回应约伯哀叹中的创造元素（伯 3）。在伯 3 中，约伯在极度痛苦中，希望扰乱世界的创造。[1]比如，在伯 3:4 中，约伯希望生他的那日变成黑暗。但是在伯 38 中，耶和华重新强调了创造和宇宙的秩序。他提醒约伯在宇宙中仍有耶和华统治一切，他为创造和世界设立秩序。

1.1 创世和天体的秩序

耶和华对创世和天体的描述中，表现了他对宇宙的看护。在《约伯记》38:4-7 中，耶和华为大地立根基，[2]他对大地根基的建造，[3]表现了他对世界和平，稳定的期望(诗 104:5)。在此之后，耶和华为海[4]定界限。在旧约传统中，海经常被描写为敌对的力量(诗 18:5;74:13-14;77:17-21;89:10-14;144:7;赛 17:12-14;51:9-10)。例如：玛丽.韦克曼（Mary Wakeman）认为，因为海的无规则、无理性和不稳定，它一般被认为具有负面的影响。[5]但是在《约伯记》38:8-11 中，在描写大海时，耶和华用了出生（而非死亡）的隐喻，海水在他的掌控之下。[6]耶和华像母亲一样，在海水冲出胞胎时，[7]用云彩当海的衣服，用幽暗当

---

[1] T. C. Ham, "The Gentle Voice of God in Job38," *Journal of Biblical Literature*, no.132 (2013), p. 535.

[2] 耶和华之所以将“为大地立根基”放在前面，是为了要回应约伯“大地失去控制，陷入混乱”(伯 3)的哀叹。Duck-woo Nam, *Talking about God: Job 42:7-9 and the Nature of God in the Book of Job* (New York: Peter Lang, 2003), p.129.

[3] 耶和华定地的尺度，将准绳拉在其上的描写(伯 38:5-6)，表现古近东神话内容，在这些神话中，神测量大地并为它立根基。Scott C. Jones, "Corporeal Discourse in the Book of Job," *Journal of Biblical Literature*, no.132 (2013), p. 856.

[4] 学者认为《约伯记》38:8-11 中耶和华照顾海的描写，可能和亚姆（Yam）神话有关。在乌加里特文本(UT51:vi:12)中，“ים”是原始海洋的统治者，他的名字是亚姆（Yam）。Duck-woo Nam, *Talking about God: Job 42:7-9 and the Nature of God in the Book of Job* (New York: Peter Lang, 2003), p.130.

[5] Mary K. Wakeman, *God’s Battle with the Monster: A Study in Biblical Imagery* (Leiden: Brill, 1973), p.138.

[6] André Lacocque, "Job and Religion at Its Best," Biblical Interpretation, no.4 (1996), pp. 139-140.

[7] “当海水冲出，如出母胎”（伯 38:8）和约伯的哀叹：“你为何使我出母胎”(伯 10:18)相对应。在旧约的某

包裹它的布 (伯 38:8-9)。

在创世中，耶和华使太阳知道自己的本位(诗 104:19; 伯 38:12b)，使暗成为野兽活动的时间，在那时野兽可以爬出来寻食(诗 104:20-21)。约伯对恶人控诉，指出世界上恶的存在，而光的作用，也表明耶和华对恶的态度。耶和华并非对世界毫不关心，他怜悯世人。所以，耶和华用光驱赶野兽，宣告他的公义。

“冰出于谁的胎，天上的霜是谁生的呢？”(伯 38:29)在旧约中，耶和华常用霜和冰惩罚世人(出 9:18;书 10:11;赛 28:17;30:30;结 13:13;38:22;该 2:17;诗 68:15;78:47;105:32)。耶和华创造霜和冰，说明了他的全能，他在陆地和天空有统治的权柄。“你能为昴星系结吗，你能为参星解带吗？”(伯 38:31)因为昴星和参星的运行与四季更替有关，所以这句经文，表示耶和华控制干燥和潮湿季节的更替。[1]而季节更替是维持地上生命繁衍的重要条件，所以，耶和华对地面生命具有关怀，他通过控制星辰来维持动植物的生命。“谁将智慧放在朱鹭中，谁将聪明赐给雄鸡？”(伯 38:36)在拉比传统中，雄鸡被认为是能预示雨水(*Berakoth*, IX,2; *Babylonian Roshhashanah*,26a)。[2]当时的人们也认为朱鹭[3]能够通报尼罗河的泛滥和即将来临的雨季。[4]所以，在预知降雨和涨潮方面，朱鹭和雄鸡被认为是具有特定智慧的。

由上面的分析可知，耶和华对自然的照顾是细致入微的，他不仅按时降雨，

些经文中，耶和华被描写成“使人出于母胎的神”(创 20:18;29:31;30:22;撒下 1:5)。

[1] Duck-woo Nam, *Talking about God: Job 42:7-9 and the Nature of God in the Book of Job* (New York: Peter Lang, 2003), p. 136.

[2] E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Bob,* trans. Harold Knight (Nashville,Tenn.: T. Nelson, 1984), p. 592.

[3] 朱鹭经常在尼罗河边上的树木被发现，人们用朱鹭向托特（Thot）献祭。Duck-woo Nam, *Talking about God: Job 42:7-9 and the Nature of God in the Book of Job* (New York: Peter Lang, 2003), p. 137。

[4] Duck-woo Nam, *Talking about God: Job 42:7-9 and the Nature of God in the Book of Job* (New York: Peter Lang, 2003), p.138.



维持地上的生命，而且还通过引导星星，来控制四季的更替，使生命得以繁衍。耶和华将智慧放入朱鹭和雄鸡之中，使它们提醒人们雨水和涨潮的到来。耶和华关怀整个自然，为其设定秩序。[1]《约伯记》38:1-36 的经文，表现了耶和华的最高权柄，也表现了他对自然世界的关照和怜悯。

1.2 动物世界的秩序

在《约伯记》38:39-40 中，耶和华描述动物世界的秩序，表现了他对动物的重视，动物也具有尊严。耶和华和动物之间并没有冲突，"笑"和"玩"等词(伯 39:7,18,22;40:20,29;41:21)，说明了耶和华因这些动物而喜悦。在旧约中，狮子经常象征仇敌(诗 7:2;10:9;17:12;22:13,21)，在末世，狮子不能进入锡安(赛 35:9; 结 34:25)。但是在《约伯记》38:39-40 中，狮子在耶和华的照顾之下，耶和华帮它抓取猎物。[2]耶和华并没有像约伯所想的那样，猎捕和羞辱狮子(伯 10:15-16)；也没有像以利法所说的那样，敲碎公狮的牙齿，使它饿死(伯 4:10-11)。耶和华保护狮子，他"为母狮抓取猎物，使少壮的狮子饱足"(伯 38:39)。 根据以色列的洁净律法，乌鸦是不洁净的，因为它们以腐尸和垃圾为食(利 11:15)。但是耶和华怜悯乌鸦，为它们预备食物(伯 38:41)。伯 39:1-4 中的山羊和母鹿，在美索不达米亚王国和埃及，它们是王室狩猎的对象，[3]虽然山羊和母鹿是远离城镇的野生动物，人们不会关心它们的繁衍，但是，耶和华却记得它们的产期，并且在母鹿生下幼儿时保护它。

《约伯记》39:5-8 描写了耶和华对野驴的看护，以色列人认为野驴是很难

[1] André Lacocque,"The Deconstruction of Job's Fundamentalism," *Journal of Biblical Literature,* no.126 (2007), pp. 85-86.
[2] André Lacocque,"The Deconstruction of Job's Fundamentalism," *Journal of Biblical Literature,* no.126 (2007), p. 89.
[3] Duck-woo Nam, *Talking about God: Job 42:7-9 and the Nature of God in the Book of Job*(New York: Peter Lang, 2003), p.140.

驯养的，是背叛者的象征(何 8:9)。野驴是不洁的，因为它不分蹄，也不是反刍动物。[1]在《约伯记》39:5 中，耶和华放野驴自由，使它以旷野为居所，远离喧嚣的城市。[2]鸵鸟也被以色列人认为是无法驯养的、不洁的（利 11:16，申 14:15）。它经常和豺、猫头鹰居住在荒废的城市或荒野（赛 13:21; 34:13; 43:20;耶 50:39），它代表危险、荒芜的世界。[3]虽然鸵鸟粗暴对待幼雏，可能将它的蛋踩碎，但是耶和华怜悯鸵鸟，为了使鸵鸟欢欣，耶和华使它忘记智慧，使它不为幼雏担心（伯 39:16-17）。

耶和华赋予马力量（伯 39:19-25），因为马是由所罗门和亚哈（Ahab）从埃及引进，所以在以色列王国，它常是先知批评的对象（撒下 5:1;王上 1:5;王下 18:23;赛 30:16; 31:1;弥 5:10;亚 9:10;12:4）。但是在伯 39:19-25 中，马没有消极的宗教内涵，也没有受拘束。耶和华赐予马力量，马在战争中欢欣无惧。当战马跳跃和鸣叫时，充满了欢声。这段经文用赞颂的语言，对战马进行描写；作者运用诗歌的语言和图像，将战马描写成像神一样崇高。[4]

虽然《约伯记》第38-39章中的动物，经常被以色列人认为是不洁、有敌意的，它们处于文明社会的边缘。[5]但是在耶和华的回答中，动物也处于耶和华的细心照顾之下。[6]虽然约伯曾经像王一样被尊敬(伯29:25)，他因自己的苦难而

---

1 David Bryan, *Cosmos, Chaos and the Kosher Mentality*(Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), p. 87.

2 有学者认为《约伯记》39:5-8 表现耶和华对人类文明的嘲讽。“它（野驴）嘲笑城内的喧嚷，不听赶牲口的喝声。”(伯 39:7)这句经文说明城市文化是喧嚷、充满压迫和束缚的。Carol Newsom, “Job” in Irene Nowell (eds.)*The New Interpreter's Bible* 4 (Nashville: Abingdon Press, 1996), p.610.

3 Duck-woo Nam, *Talking about God: Job 42:7-9 and the Nature of God in the Book of Job*(New York: Peter Lang, 2003), p.142.

4Scott C. Jones, "Corporeal Discourse in the Book of Job," Journal of Biblical Literature, no.132 (2013), pp.855.

5 在近东文化中，这些动物也被用来表示国王的勇敢、敏捷和力量。Scott C. Jones, "Corporeal Discourse in the Book of Job," *Journal of Biblical Literature,* no.132 (2013), p.859.

6 André Lacocque,"The Deconstruction of Job's Fundamentalism," *Journal of Biblical Literature,* no.126



希望宇宙变得混乱(伯3)，但是在听到耶和华的回答后，他才逐渐明白人只是自然的一部分，并非世界的中心。[1]

2. 耶和华鼓励约伯

面对耶和华的回答，约伯在静默片刻后，[2]用手捂住口，[3]不再争辩。接着，耶和华讲述了自己和בְּהֵמוֹת、לִוְיָתָן的战斗。[4]虽然和合本修订版圣经将“בְּהֵמוֹת”翻译成“河马”。但是，对于“בְּהֵמוֹת”的身份，学者们有不同的看法，认为它可能是河马或者水牛；[5]对于“לִוְיָתָן”，有学者认为它起源于埃及的鳄鱼，[6]和合本修订版圣

(2007), pp. 89-90.

[1] 迈克尔.迪克（Michael Dick）通过对文献和考古资料的考据，提出在亚述时期，神曾命令亚述王狩猎狮子、山羊和鹿，将它们驯养在新亚述的城市内。与之相比，伯 38-42 中的耶和华，没有让人类狩猎驯化这些动物，而是要求他们和动物保持一定的平衡，这表现出了以色列人新的世界观。详细讨论，见 Michael B. Dick, "The Neo-Assyrian Royal Lion Hunt and Yahweh's Answer to Job," *Journal of Biblical Literature* 125 (2006), pp. 243-267.

[2] 《约伯记》40:2-5 中约伯的静默，可以理解为他正在思考耶和华的话语，而不是放弃和耶和华争论。约伯听到耶和华的回答后，闭口不言进行思考，并获得了新的经验和体会。具体论证，见 Thomas F. Dailey,"The Wisdom of Divine Disputation? On Job 40:2-5," *Journal for the Study of the Old Testament,* no.63 (1994), pp.105-119.

[3] 学者对约伯“用手捂口”(伯 40:4)的含义有不同的看法：它可能表示谦卑、懊悔、尊敬、屈服。详细总结，见 Gregory Yuri Glazov, "The significance of the 'hand on the mouth' gesture in Job xl:4," *Vetus Testamentum,*no.52, (2002), pp.30-41.

[4] 有学者认为，《约伯记》40:15-41:26 是后期插入的。霍夫曼（Yair Hoffman）反对这种观点，但他提出《约伯记》40:6-14 是后期插入的，和以利户的辩论属于同一个作者，具体讨论见 Yair Hoffman, *A Blemished Perfection: the Book of Job in Context* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), pp.294-298.

[5] 一些学者认为“בְּהֵמוֹת”是指埃及的河马。例如：通过埃及的一些图像，基尔（Othmar Keel）认为“בְּהֵמוֹת”是河马，它是一种邪恶的动物，和塞特（Seth）有关。Othmar Keel, *Jahwes Entgegnung an Ijob: Eine Deutung von Ijob38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst* (Gottingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1978), pp.131-132.转引自 Duck-woo Nam, *Talking about God: Job 42:7-9 and the Nature of God in the Book of Job* (New York: Peter Lang, 2003), p. 150.

[6] Othmar Keel, *Jahwes Entgegnung an Ijob: Eine Deutung von Ijob38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst* (Gottingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1978), p.142. 转引自 Duck-woo Nam, *Talking about God: Job 42:7-9 and the Nature of God in the Book of Job* (New York: Peter Lang, 2003), p. 153.

经将它翻译成“力威亚探”。

《约伯记》第40-41章中耶和华和河马、力威亚探的战斗，说明耶和华的创造，包括模糊和混沌的部分，包括河马和力威亚探等邪恶怪物。约伯认为如果义人受苦，世界就不是公正的。但是，耶和华希望约伯认识到，耶和华所创造的世界，并不是以“报应式公义”为准则的。[1]耶和华创造世界，但也为自然设定秩序，并赋予人类自由意志。因此，在自然秩序和人类自由意志的影响下，恶是存在的，耶和华不能为了消除恶而扭转自然秩序或剥夺人的自由意志。

在《约伯记》40:2-14中，耶和华鼓励约伯加入对恶的斗争，“你要如勇士束腰”(伯38:3;40:7)。《约伯记》40:7中的“腰”（מתנים）不仅仅指腰，也包括臀部以下的部位，它蕴含了人的力量。“束腰”一般指为体力活动做准备，比如在战斗中，为了保护人的生殖器官，会用布将腿和腰部包裹起来，并在腰部缠绕外袍，在其中放置武器。[2]所以束腰的对象一般是男性，为战斗或出行做准备（王下3:21）。在古以色列，衣服代表人的社会身份，“束腰”有时代表对人的委派（王下4:29; 9:1），或神对人的委派（王上18:46）。耶和华要求约伯如勇士束腰(伯38:3;40:7)，与他一起与邪恶斗争。耶和华让约伯将自己的手臂和神的手臂相比较（伯40:9），鼓励约伯。虽然约伯曾经称他缝麻布于皮肤上（伯16:15），但在伯40中，耶和华鼓励约伯，让他以荣耀庄严为妆饰，以尊严威严为衣服，使他如勇士束腰（伯40:7,10），具有新衣服的约伯拥有了新的尊荣地位，他可以参与到对恶的斗争中，降伏一切骄傲的人和恶人（伯40:11-12）。

[1] André Lacocque, “Job or the Impotence of Religion and Philosophy,” *Semeia* no.19 (1981), p. 36.

[2] Katherine B. Low, "Implications Surrounding Girding the Loins in Light of Gender, Body, and Power," *Journal for the Study of the Old Testament* 36 (2011), p. 4.



五、约伯的成长

1.约伯的懊悔

约伯说"我撤回（מאס），在尘土和炉灰中懊悔（יִנְחַמְתִּי）（伯 42:6）"。学者对这段经文有多种的解释。[1]"מאס"意为"拒绝""屈服"，"וְנִחַמְתִּי"具有"屈从""撤销"和"懊悔"这三种解释。虽然原文具有多义性和模糊性，但是这是作者有意为之，[2]本文采用其中一种含义，也就是和修本的翻译"我撤回，在尘土和炉灰中懊悔。"约伯懊悔（伯 42:6），是因为他意识到了他之前想法的错误：恶和善都不能放在"报应论"的框架下去理解。虽然耶和华无法禁止恶的发生，但是他对所造的世界怀有关怀和怜悯。在《约伯记》42:7-9 中，约伯以耶和华仆人的身份(伯 1:8;2:3;41:4;42:7-8)，对他朋友们的罪进行纠正，为他们献燔祭，以防耶和华的怒气向他们发作(伯 42:7)。

在伯38:2中，耶和华批评以利户："谁用无知的言语，使我的旨意暗昧不明（מַחְשִׁיךְ）？"在伯42：3中，约伯称："谁无知使你的旨意隐藏（מַעְלִים）？""暗昧不明（מַחְשִׁיךְ）"和"隐藏（מַעְלִים）"是存在区别的，[3]"暗昧不明（מַחְשִׁיךְ）"是指"使混乱、使困惑"，该词具有轻蔑、责备的语气。将这两个词对比后可知，虽然约伯和以利户在辩论中没有真正理解耶和华的旨意，但是，以利户自认为了解耶和华的旨意，并以他的代言人自居，所以，耶和华对以利户进行批评。在

[1] 具体总结，见 Troy W. Martin, "Concluding the Book of Job and YHWH: Reading Job from the End to the Beginning," *Journal of Biblical Literature* 137, no. 2 (2018), pp. 300-303。相关讨论，见 David Lambert, "The Book of Job in Ritual Perspective," *Journal of Biblical Literature* 134, no. 3 (2015), pp. 565-566. André Lacocque, "Justice for the Innocent Job," *Biblical Interpretation*, no.19 (2011), pp. 28-29。

[2] 威廉姆.莫罗（William Morrow）分析了伯 42:6 的字词含义，他认为伯 42:6 的模糊性是作者有意为之，作者让读者根据自己对经卷不同的理解对伯 42:6 做出不同的解读，见 William S. Morrow, "Consolation, Rejection, and Repentance in Job 42:6," *Journal of Biblical Literature* 105, no. 2 (1986), pp. 211-225.

[3] Timothy Jay Johnson, *Now My Eye Sees You: Unveiling an Apocalyptic Job* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2009), pp. 152-153.

与约伯的争论中，他的朋友们一直指责约伯有罪。他们对约伯的指控，是假见证（申19:16-19），[1]需要约伯为他们献上燔祭。[2]

在耶和华的回答之后，约伯重新思考人与神的关系。在伯 42:7-8 中，耶和华称约伯是"我的仆人"一共 4 次。这说明，在约伯懊悔之后，耶和华将约伯当作他的仆人和助手。此时，约伯对耶和华的新信任，建基于他和耶和华一起抗击恶的行动。[3]在伯 42:7-10 中，约伯成为耶和华的实际的助手，纠正约伯的朋友所犯的错。他为朋友的过错献上燔祭，而耶和华说"我的仆人约伯就为你们祈祷，我必悦纳他。"（伯 42:8）约伯成为了耶和华的代表，他是耶和华与朋友们之间的中介，耶和华接受他的调解。在约伯记受难之后，他自认为是可怜的受害者，耶和华对他进行磨练和教诲之后，约伯成为耶和华的助手。约伯对耶和华的信仰，不再具有报应论的色彩，约伯意识到，他和耶和华并不是处于交易关系中，约伯懊悔，表示自己太无知，并愿意接受耶和华的教导，"我说的，我不明白，这些事太奇妙，是我不知道的……我问你，求你让我知道。"（伯 42:3-4）在经历苦难之后，约伯的信仰和行为，都实现了成长。

2.对女儿态度的改变

在经受苦难之后，约伯对女儿的态度发生了明显的转变。在《约伯记》的开篇，在约伯未受难之前，约伯的女儿们处于父权的管制之下，她们并没有受到平等的对待。约伯的儿子们按照各自的生日在家里摆设生日宴[4]，但约伯的女

---

[1] Elaine A. Phillips, "Speaking Truthfully: Job's Friends and Job," *Bulletin for Biblical Research* 18 (2008), pp. 35.

[2] 对于献燔祭，伯 42:7-9 和申 31:16-19 有很多相似之处，具体对比，见 Duck-woo Nam, *Talking about God: Job 42:7-9 and the Nature of God in the Book of Job* (New York: Peter Lang, 2003), pp.19-20.

[3] André Lacocque,"The Deconstruction of Job's Fundamentalism," *Journal of Biblical Literature,* no.126 (2007), p. 94.

[4] 戈迪斯（R. Gordis）认为，约伯的儿子"按着日子"举行宴席，是举行生日宴席，因为"日子"一词，同样出



儿们没有举行自己的生日宴。她们似乎没有单独举行宴席的权力，她们只能作为客人被邀请参加宴席（伯 1:4）。[1]格林斯（D. J. A. Clines）指出，约伯的女儿们无法像她们的兄弟那样，举行自己的宴席。[2]迈克尔.库根（Michael D. Coogan）提出，约伯的儿子们有自己的房屋，而约伯的女儿们可能没有自己的房子，所以她们无法单独举行宴席。[3]虽然约伯的女儿们无法享受和兄弟同等的待遇，但是，当灾祸降临时，她们却和兄弟们一起被房屋砸死，最终遭受悲惨的命运。

《约伯记》的末尾，不仅逐一叙述约伯给新的女儿们起的名字，而且赞美她们拥有非凡的美貌。并且，约伯"使她们在兄弟中得产业"（伯 42:14-16）。约伯的这种转变，是由于他自己的苦难经历。他将自己的受难经历和女儿们的不公平待遇相联系，从而对她们产生了同情，所以在故事的末尾，约伯破例将自己的产业分给新的女儿们。[4]约伯曾有被家族和朋友排挤的经历，约伯批评朋友："你们为什么仿佛神逼迫我，吃我的肉还不满足呢？"（伯 19:22）在伯 19 中，约伯想要获得周围人的怜悯，但是，他却被他的兄弟拒绝（伯 19:13），约伯的亲戚和密友都离弃约伯，他的仆人和使女都不理会他（伯 19:14-16），他的同胞和妻子都憎恶他，甚至连小男孩都藐视他（伯 19:17-18）。约伯所受到的排挤，会使他联想到生前同样受到不公正对待的女儿。因为约伯亲自经受了被人

现在约伯诅咒"自己的日子（生日）"（伯 3:1）的经文中，见 R. Gordis, *The Book of Job* (New York: Jewish Theological Seminary, 1978), p.12.

[1] Karl G. Wilcox, "Job, His Daughters and His Wife," *Journal for the Study of the Old Testament* 42, Issue 3 (March 2018), pp. 304-306.

[2] D. J. A. Clines, *Job* (WBC, 17; Dallas, TX: Word Books, 1989), p.xlix.

[3] Michael D. Coogan, "Job's Children", in Tzvi Abusch, John Huenergard and Piotr Steinkiller (eds.), *Lingering Over Words: Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran* (Atlanta: Scholar's Press, 1990), pp.135-147.

[4] Karl G. Wilcox, "Job, His Daughters and His Wife," *Journal for the Study of the Old Testament* 42, Issue 3 (2018), pp. 307-308.

藐视的痛苦，而他的女儿们生前同样没有获得平等的关注和对待，并且在最后被房屋砸死，所以，当新的女儿出生时，约伯对她们产生了更多的怜悯。约伯对女儿态度的转变，也可视为他经受苦难之后的成长。只有当人亲自经受苦难，他才能真正体会受难者的感受，从而对这些受难的人，产生同情。

结论

经过上文的分析可知，耶和华使约伯受难，并不单纯因为他和撒但的打赌。耶和华故意称约伯是完全正直，使撒但质疑约伯，使这个故事得以开展。耶和华故意使约伯受难，是为了磨炼约伯，使约伯对人神关系和世界的本质，有更深的认识。约伯在亲自经历磨难之后，他明白自己的个人中心主义思想是错误的，世界并非按照报应的原则运行，耶和华虽然创造世界，但由于自然法则和人的自由意志，恶仍然存在。耶和华需要人类和他一起抗击恶。在故事的末尾，约伯懊悔，他接受耶和华的教导，改正了报应思想和个人中心主义，他对耶和华的信仰，重新建基在他和耶和华的合作上。另一方面，由于约伯亲自经受了被人排挤的不公正待遇，所以，他对女儿们产生怜悯，将自己的产业分给新的女儿们。总的来说，约伯在经受苦难后，他的思想和信仰，都有所提升。他在这次苦难中，受到了教益。



参考文献

Aimers, Geoffrey J. “Give the Devil His Due: The Satanic Agenda and Social Justice in the Book of Job.” Journal for the Study of the Old Testament 37, no. 1 (2012): 57-66.

Bryan, David. Cosmos, Chaos and the Kosher Mentality. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

Cho, Paul Kang-Kul. “Job 2 and 42:7-10 as Narrative Bridge and Theological Pivot.” Journal of Biblical Literature 136, no. 4 (2017): 857-877.

Clines, D. J. A. Job. Dallas, TX: Word Books, 1989.

Dick, Michael B. “The Neo-Assyrian Royal Lion Hunt and Yahweh's Answer to Job.” Journal of Biblical Literature 125 (2006): 243-270.

Ham, T. C. “The Gentle Voice of God in Job 38.” Journal of Biblical Literature 132 (2013): 527-541.

Hamilton, Mark W. “Divine (In)corporeality in Psalms and Job.” The Journal of Theological Studies 71, no. 1 (2020): 11-35.

——. “Elite Lives: Job 29-31 and Traditional Authority.” Journal for the Study of the Old Testament 32 (2007): 69-89.

Hoffman, Yair. A Blemished Perfection: the Book of Job in Context. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.

Johnson, Timothy Jay. Now My Eye Sees You: Unveiling an Apocalyptic Job. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2009.

Jones, Scott C. “Corporeal Discourse in the Book of Job.” Journal of Biblical Literature 132, no. 4 (2013): 845-863.

Kynes, Will. “Morality and Mortality: The Dialogical Interpretation of Psalm 90 in the Book of Job.” Journal for the Study of the Old Testament 44, no. 4 (2020): 624-641.

Lacocque, André. “The Deconstruction of Job's Fundamentalism.” Journal of Biblical Literature, 126 (2007): 83-97.

——. “Job and Religion at Its Best.” Biblical Interpretation 4 (1996): 131-153 .

Lambert, David. “The Book of Job in Ritual Perspective.” Journal of Biblical Literature 134, no. 3 (2015): 557-575.

Low, Katherine B. “Implications Surrounding Girding the Loins in Light of Gender, Body, and Power.” Journal for the Study of the Old Testament 36 (2011): 3-30.

Martin, Troy W. “Concluding the Book of Job and YHWH: Reading Job from the End to the Beginning.” Journal of Biblical Literature 137, no. 2 (2018): 299-318。

Morrow, William S. “Consolation, Rejection, and Repentance in Job 42:6.” Journal of Biblical Literature 105, no. 2 (1986): 211-225.

Muenchow, Charles. “Dust and Dirt in Job 42:6.” Journal of Biblical Literature 108 (1989): 597-611.

Nam, Duck-woo. Talking about God: Job 42:7-9 and the Nature of God in the Book of Job. New York: Peter Lang, 2003.

Newsom, Carol A. The Book of Job: A Contest of Moral Imaginations. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Ngwa, Kenneth. “Did Job Suffer for Nothing? The Ethics of Piety, Presumption and the Reception of Disaster in the Prologue of Job.” Journal for the Study of the Old Testament 33 (2009): 359-380.

Perdue, Leo G. Wisdom in Revolt: Metaphorical Theology in the Book of Job. Sheffield: Almond, 1991.

Philippe. Guillaume. “Dismantling the Deconstruction of Job.” Journal of Biblical Literature 127 (2008): 491-499.

Pope, Marvin. Job. NY: Doubleday, 1965.



Reed, Annette Yoshiko. “Job as Jobab: the Interpretation of Job in LXX Job 42:17b-e.” Journal of Biblical Literature 120 (2001): 31-55.

Stokes, Ryan E. “Satan, Yhwh's Executioner.” Journal of Biblical Literature 133, no. 2 (2014): 251-270.

Wilcox, Karl G. “Job, His Daughters and His Wife.” Journal for the Study of the Old Testament 42, no. 3 (2018): 303-315.

———. “Who is this...? A Reading of Job 38.2.” Journal for the Study of the Old Testament 78 (1998): 85-95.

A Spiritual Exercises in the Disaster: An Analysis on Job's Suffering

XU Jun (Henan Normal University)

Abstract: The sufferings of Job in the Book of Job have always been a hot topic among researchers. By analyzing Job's state before and after sufferings, this study attempts to reveal his growth process. Before encountering sufferings, Job was not a completely righteous man, and his faith in Yahweh was characterized by the retribution. Yahweh deliberately allowed calamities to befall Job in order to build his faith and character through sufferings. After he came to realize the truth, Job re-examined and corrected his relationship with the world. He treated his daughters with true kindness, and was encouraged by Yahweh to actively participate in the war against evil. Therefore, this study argued that Yahweh deliberately put Job in trials in order to promote him through sufferings.

Keywords: The Book of Job, Job, Sufferings



An Ancient Near Eastern Pun and Its Poetic Function: Exegesis of Job 3:1–12

Erika Qian LIANG（School of Religious Studies, McGill University）

Abstract: The story of Job is part of a larger ancient tradition. Situating the possible translations of Job 3:8 within the Ancient Near Eastern context, this essay focuses on how the poetic language functions in Job 3:1-12. I suggest that both renditions of "day" and "sea," albeit the difference, are faithful in their approaches to the original text. the rendition of "sea" echoes the primary meaning found in other ancient texts. Translating yom as "day" has a three-fold significance: it preserves the recurring words' linguistic equivalence in the source text[1] and coheres with the structure of intensification, underscoring the author's desire to strengthen the power of the curse.[2] The use of the Aramaic pronunciation cre-ates the pun as it expresses the secondary meaning, "day," which also seeks to intensify the curse.[3] We note that "sea" associated with the sea god, Yamm, and Leviathan, echo several Ancient Near Eastern motifs, especially the curses found in their literary traditions and those found on incantation bowls.

Keywords: Job 3:1-12, Old Testament, Wisdom Literature, biblical poetry, translations,

[1] Robert Alter, *The Art of Biblical Poetry* (version New and rev. ed.). (New York: Basic Books, 2011). p. 95.

[2] Ibid., p. 655.

[3] Greenstein, "The Language of Job and Its Poetic Function." *Journal of Biblical Literature* 122, no. 4 (Wint 2003), p. 654.

phonetic, poetic intensification

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202212_(19).0008

The story of Job is part of a larger ancient tradition. Throughout Mesopotamia, Syria and Egypt there are accounts of the suffering of the pious man.[1] The author employs poetic devices such as "intensification," imagery, word-play (puns) as well as "themes, motifs, and languages found in earlier texts" incorporated in the Hebrew Bible.[2] Unlike the prose narrative in the preceding Chapters 1 and 2, the passage of Job 3 and 4:12-21 are identified as the Joban complaint (Ch.3, 4:12-21)[3] in his poetic dialogue with his companions and, at the last, God. The beginning of this complaint, Job 3:1-12, is a curse, which employs various rhetorics, for instance, the recurrent rubric for introducing the speeches found in Deut. 26:5, the rhetoric of curse found in Judg. 5:31, personifications found in Jer. 20:15, and the same term for sufferer in Lam. 3:1 and Ps. 94:14, *etc.*.[4] In contrast to Mrs. Job (*Sitidos*[5])'s suggestion, Job, instead of cursing God, "pronounces a curse on the day of his birth and the night of his conception (the beginning and end of gestation), as if wishing it to be obliterated from the calendar."[6] Cursing the day of someone's birth is a reversal of an ancient tradition that recites incantations offered on behalf of women to insure both

---

[1] Edward L. Greenstein, "Job" in *The Jewish Study Bible: Jewish Publication Society Tanakh Translation*. (Oxford: Oxford University Press, 2004), p. 1491.

[2] ibid., p. 1491.

[3] ibid., p. 1490.

[4] ibid., p. 1500.

[5] ibid., p. 1499. *Sitidos* is the Greek translation. The name Uzit for Job's wife, Mrs. Job, is from the apocryphal book *Diver Lyov*. https://jwa.org/encyclopedia/article/wife-of-job-apocrypha

[6] James L. Crenshaw, "Job" in *The Oxford Bible Commentary.* (Oxford: Oxford University Press, 2007), p. 335.



successful conceptions and deliveries.[1] What is more, when Job speaks of "that day (light)" and darkness in 3:4-5, he seems to undo the creation of that one day in Gen.1:3![2]

In his annotation of the book of Job in the Jewish Study Bible, Edward L. Greenstein reminds the readers that "there are many difficulties in the poetry of Job, making the interpretation of words, verses, and even chapters uncertain."[3] For instance, the meaning of "what blackens" in Job 3:5 is uncertain. Moreover, the "day" in Job 3:8 can also mean "sea," as the Hebrew word *yom* for day can be changed by a vowel point to become *yam*, the Hebrew for sea.[4]

Let us focus on function of poetic language in our *pericope*, Job 3:1-12, even as we situate the possible translations of Job 3:8 within the Ancient Near Eastern context. I suggest that three issues are worth noting:

1) Both renditions of "day" and "sea," albeit the difference, are faithful in their approaches to the original text.
2) Translating *yom* into "day" has a three-fold significance.
   A. It is coherent with the structure of intensification, preserving the "lexical equivalents for recurring words" in the source text.[5]
   B. The phonetic and syntactic pattern tied with the meaning underscores the author's purpose: Doubling the power of the curse.[6]
   C. It outlines the second meaning of the double entendre, produced by engaging a neighbouring Phoenician pronunciation.[1]

---

[1] Edward L. Greenstein, "Job" in *The Jewish Study Bible : Jewish Publication Society Tanakh Translation*. (Oxford: Oxford University Press, 2004), p. 1500.

[2] ibid.

[3] ibid.

[4] ibid., p. 1501.

[5] Robert Alter, *The Art of Biblical Poetry* (version New and rev. ed.). (New York: Basic Books, 2011). p. 95.

[6] Greenstein, "The Language of Job and Its Poetic Function." *Journal of Biblical Literature* 122, no. 4 (Winter 2003), p. 655.

3) The rendition of "sea" and the sea god, *Yamm*, serves as evidence for Job's engagement of foreign features from several Ancient Near Eastern texts, particularly the mythological tradition and the symbolism of the incantation bowls.[2]

I shall begin by comparing two English translations of this passage, the Tanakh translation in the Jewish Study Bible, and the New Revised Standard Version. It is worth quoting both translations in detail to see the similarities and differences in close proximity to one another:

Job 3:1-12 from the Jewish Study Bible:

"Afterward, Job began to speak and cursed the day of his birth. Job spoke up and said:

Perish the day on which I was born,
And the night it was announced,
"A male has been conceived!"
May that day be darkness;
May God above have no concern for it;
May light not shine on it;
May darkness and deep gloom reclaim it;
May a pall lie over it;
May what blackens the day terrify it.
May obscurity carry off that night;
May it not be counted among the
days of the year;
May it not appear in any of its months;
May that night be desolate;
May no sound of joy be heard in it;

---

1 ibid., p. 654.

2 Ola Wikander, "Job 3,8: Cosmological Snake-Charming and Leviathanic Panic in an Ancient Near Eastern Setting." *Zeitschrift Für Die Alttestamentliche Wissenschaft* 122, no. 2 (2010): p. 270.



May those who cast spells upon the day damn it,

Those prepared to disable Leviathan;

May its twilight stars remain dark;

May it hope for light and have none;

May it not see the glimmerings of the dawn —

Because it did not block my mother's womb,

And hide trouble from my eyes.

Why did I not die at birth,

Expire as I came forth from the womb?

Why were there knees to receive me,

Or breasts for me to suck?

Job 3:1-12 in the New Revised Standard Version (NRSV):

After this Job opened his mouth and cursed the day of his birth. Job said:

"Let the day perish in which I was born,

and the night that said,

'A man-child is conceived.'

Let that day be darkness!

May God above not seek it,

or light shine on it.

Let gloom and deep darkness claim it.

Let clouds settle upon it;

let the blackness of the day terrify it.

That night—let thick darkness seize it!

let it not rejoice among the days of the year;

let it not come into the number of the months.

Yes, let that night be barren;

let no joyful cry be heard in it.

Let those curse it who curse the Sea,
those who are skilled to rouse up Leviathan.
Let the stars of its dawn be dark;
let it hope for light, but have none;
may it not see the eyelids of the morning —
because it did not shut the doors of my mother’s womb,
and hide trouble from my eyes.
“Why did I not die at birth,
come forth from the womb and expire?
Why were there knees to receive me,
or breasts for me to suck?

As Crenshaw points out in his commentary: “In 3:3-10 the curse encompasses the whole creation, seeking to reverse the favourable conditions set into place by God in Gen 1:1-2:40.”[1] I wholeheartedly agree with Alter that “we are plunged precipitously into a world of what must be called abysmal intensities.”[2] Indeed, the book of Job employs a system of poetic intensifications in order to “take the full emotional measure and to intimate the full moral implications of Job’s outrageous fate.”[3] The significance of the poetic vehicle can never be overemphasized. The development of the poem itself depends on an intensification of semantic materials.[4] For instance, there are powerful imageries based on notions of day and light, night and darkness, and the sea monster. Alter’s analysis of parallelism and day and night is instructive:

The thematic imagistic terms of “day” and “night,” “light” and “darkness,” are introduced, set in sharp opposition, and then the

[1] James L. Crenshaw, “Job” in *The Oxford Bible Commentary.* (Oxford: Oxford University Press, 2007), p. 335.
[2] Alter, p. 92.
[3] ibid.
[4] Ibid., p. 95.



> possibilities of that opposition are strongly developed from image to image and from line to line, until the speaker can imagine no more than the concrete picture of his own nonbirth, shut up forever within the dark doors of the womb. The momentum of intensifying this whole opposition, making the darkness more and more overwhelming in relation to the light, is what carries the poem forward step by step and what in some sense generates it, determining what will be said and what will be concluded.[1]

The rendition of *yom* as "day" in Job 3:8 coheres with the structure of intensification, preserving the repetitive use of linguistically similar words in the source text.[2] Again, in the words of Alter, we discover "a kind of 'conjugation' of the semantic poles of light and darkness in the grammatical mode of imprecation."[3]

Moreover, these foreign elements in Job, with their poetic functions, add weight to the use of "day." Greenstein sides Ginsberg and points out that engaging the neighbouring Phoenician pronunciation is appropriate, given that Job and his companions are all Transjordanian figures.[4] The stressed *a* becoming stressed *o* signifies a double entendre. What primarily means "those who curse Yamm ('the Sea' in the NRSV translation)" now also informs "light of day ('upon the day' in the Tanakh translation)."[5] Greenstein emphasizes,

> The double entendre redoubles the power of the curse: May that night be execrated by the demons whose strength is sufficient to curse the dreaded Yamm/ Leviathan; *and* may that night be cursed, eliminated, as all nights are, by the light of day. Our poet adopts a Phoenician vocalization

1 Ibid., pp. 97-98.

2 Ibid., p. 95.

3 Alter, p. 96.

4 Greenstein, "The Language of Job and Its Poetic Function." *Journal of Biblical Literature* 122, no. 4 (Wint 2003), pp. 653-654.

5 Ibid., pp. 654-655.

> specifically here with the apparent purpose of adding a pagan, Canaanite nuance to the name of the old Canaanite deity Yamm—perhaps the way that ancient Judeans customarily heard the name from the lips of Phoenicians for whom Yamm/Yom(m) was still a deity.[1]

The translation's use of "day" outlines the second meaning of this double entendre, which was produced by utilizing a neighboring Phoenician pronunciation. The pun deepens both structure-producing and meaning-enhancing effects by reinforcing the coherence through internal rhyme.[2] This phonetic and syntactic pattern, tied with the meaning, underscores the author's purpose in doubling the power of the curse.[3]

The pairing of sea with Leviathan resonates with a later passage in Job 7:12 and other intra-biblical passages in Ps. 74:13, 14 and Isa. 27:1.[4] Likewise, the imagery of *Yamm* the sea god/monster resembles several Ancient Near Eastern texts. It also reflects both the mythological tradition and the symbolism found on incantation bowls.[5] Both Greenstein and Wikander mention the resemblance of a well-known Aramaic incantation on the bowls, which summons these powers in the imprecations.[6] Wikander further argues that "curse *Yamm*" and Leviathan in Job 3:8 resembles two of the Aramaic incantation bowl texts:

> Text 2 of Isbell's corpus of these texts contains the following in lines 3f.:
>
> אושפנא לכון באישפא דימא ואישפא דליויתן תנינא

---

[1] Ibid., p. 655.

[2] Ibid.

[3] Ibid.

[4] Greenstein, "Job" in *The Jewish Study Bible*, p. 1501.

[5] Ola Wikander, "Job 3,8: Cosmological Snake-Charming and Leviathanic Panic in an Ancient Near Eastern Setting." *Zeitschrift Für Die Alttestamentliche Wissenschaft* 122, no. 2 (2010): p. 270.

[6] Greenstein, "The Language of Job and Its Poetic Function," p. 654. Also: Wikander, p. 266.



> I enchant you with the enchantment of Yamm and the enchantment of Leviathan, the sea monster.
>
> In text number 7 an almost identical phrase occurs in line 6-7; the only difference is that the “enchantment of Yamm”(אישפא דימא) is here also described as (“great”) רבא. These parallels certainly provide a “horizon of interpretation” for Job 3:8.[1]

This magical charm upon the great sea monster also appears in Ancient Near Eastern myths such as the Babylonian Enuma Elish. In this epic, both the young storm god Marduk and Tiamat use spells as weapons in their battle. What is more, the cunning Ea also uses a spell to subdue the other cosmic “hydro-parent,” Apsû.[2] The use of spells to defeat the sea monster is also alive in some later expressions of Near Eastern culture, namely, the Gnostic Hymn of the Pearl and the apocryphal Acts of Thomas.[3] For Wikander, Job 3:8 should be perceived in a “both…and…” approach. It integrates dual traditions into an orderly whole, combining the notion of summoning up the chaos power with the tradition of casting a spell against it.[4] She concludes: “Job 3:8 uses two very old (and rather different) traditional strands concerning the sea monsters (their being enchanted and being ‘roused' or ‘called up’).”[5]

Its larger Ancient Near Eastern context is instrumental to our understanding of the translation of our periscope from Job. In this way, it becomes clear that the rendition of “sea” echoes the primary meaning found in other ancient texts. The use of “day” in Job 3:8 provides the second meaning of the root word, as well as creating continuity with following passages which speak of day and light. To reiterate, translating *yom* as “day” has a three-fold significance: it preserves the recurring words’ linguistic

---

[1] Wikander, p. 266.

[2] Ibid., p. 267.

[3] ibid., p. 268.

[4] Ibid.

[5] Ibid., pp. 270-271.

equivalence in the source text[1] and coheres with the structure of intensification, underscoring the author's desire to strengthen the power of the curse.[2] The use of the Aramaic pronunciation creates the pun as it expresses the secondary meaning, "day," which also seeks to intensify the curse.[3] We note that "sea" associated with the sea god, *Yamm*, and Leviathan, echo several Ancient Near Eastern motifs, especially the curses found in their literary traditions and those found on incantation bowls.

---

[1] Robert Alter, *The Art of Biblical Poetry* (version New and rev. ed.). (New York: Basic Books, 2011). p. 95.

[2] Ibid., p. 655.

[3] Greenstein, "The Language of Job and Its Poetic Function." *Journal of Biblical Literature* 122, no. 4 (Wint 2003), p. 654.



Bibliography

Alter, Robert. *The Art of Biblical Poetry* (version New and rev. ed.). New and rev. ed. New York: Basic Books, 2011.

Barton, John, and John Muddiman. *The Oxford Bible Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Berlin, Adele, Marc Zvi Brettler, Michael Fishbane, and Jewish Publication Society. *The Jewish Study Bible : Jewish Publication Society Tanakh Translation*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Greenstein, Edward L. “The Language of Job and Its Poetic Function.” *Journal of Biblical Literature* 122, no. 4 (Wint 2003): 651–66. https://search-ebscohost-com.proxy3.library.mcgill.ca/login.aspx?direct=true&db=rfh&AN=ATLA0001400313&scope=site.

Wikander, Ola. “Job 3,8: Cosmological Snake-Charming and Leviathanic Panic in an Ancient Near Eastern Setting.” *Zeitschrift Für Die Alttestamentliche Wissenschaft* 122, no. 2 (2010): 265–71. doi:10.1515/ZAW.2010.020.

Journal for Research of Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914

廉建中的《圣经》书写与本色化特征

刘丽霞（济南大学文学院、山东大学犹太教与跨宗教研究中心）

摘要：1940 年代，中国基督教文学的发展呈现出较明显的本色化特征，其中无锡诗人廉建中（廉蓉湖）在《基督教丛刊》上发表的《天道百咏》《宗教诗歌集》《福音新咏》等作品，均以中国传统诗歌形式，将基督教思想与中国传统文化互相阐发，并得到了基督教学者王治心的推介与肯定。在中国基督教文学本色化进程中，佛教与中国文学的成功关系可资借鉴，这是包括王治心、赵紫宸、刘迺仁等诸多基督教学者的共识。

关键词：廉建中、《圣经》书写、《咏十诫》、本色化、王治心

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202212_(19).0009

1920 年代的“非基”运动促进了基督教在中国的变革。1922 年 5 月，全国基督教大会在上海召开，由此从理论上和实践上开始了意义深远的“本色化运动”。本色化运动的核心问题是要解决以基督宗教为代表的西方文化同中国本土文化的关系问题。文学是文化的重要窗口，基督教文学在中国的深入发展也面临着扎根中国文化土壤、结出特色之果的问题。1940 年代，赵紫宸、廉建中等创作的旧体诗词，将基督教思想与中国传统文化相互阐发，较鲜明地体现了本色化特征。



一、廉建中其人

廉建中（1896-1986），无锡人，号蓉湖散人。毕业于上海持志大学，创办弘道中学，曾任上海沪江大学教授，与蔡元培、刘海粟、钱孙卿、胡汀鹭等人相善。擅诗词，有《蓉湖诗集》《蓉湖诗钞选集》《晚晴唱和集》《无锡名胜百咏》《杜甫李白诗选注》等存世。著名基督教学者王治心（1881-1968）曾介绍之："先生博学多才，长于吟咏。忆清末名诗人南湖孝廉，蜚声文坛，其夫人吴芝瑛女士，即小万柳堂主，工楷书，曾以葬秋瑾女烈士，驰誉全国。蓉湖乃南湖之叔，夫人惠毓明女士，善绘画，民廿七日寇肆虐，避难来沪，隐于南市，办弘道中学，教育之余，以诗画自娱，大有赵文敏管道升遗风。倡随之乐，与南湖相辉映。"[1]

据《廉建中先生年谱》[2]所载，廉建中早年在无锡办学，无锡因遭日军劫掠实不可居，上海作为孤岛尚称安全，于是举家到沪谋生。[3]

1940 年在上海信奉基督教，"由牧师江长川博士施洗，每星期日在三马路卫理公会慕尔堂参加礼拜"[4]。

1944 年"著《天道百咏》（耶稣一生事迹）油印出版"[5]。

1946 年"由慕尔堂王治心长老介绍任沪江大学副教授（连任六年），弘道中学停办"[6]。

---

[1] 王治心：《介绍〈天道百咏〉》，《基督教丛刊》1946 年第 14 期。

[2] 戴春风编订《廉建中先生年谱》，油印本，1959 初版，1983 再版。

[3] 同上，"附述"，第 94-95 页。

[4] 戴春风编订《廉建中先生年谱》，第 29 页。

[5] 同上，第 34 页。

[6] 同上，第 37 页。

1949 年"升任慕尔堂教会'本处传道士'"[1]。

1950 年"上海贾粟香、沈瘦石、潘仰尧、马公愚、郑宝瑜等组织乐天诗社[2]，选举先生为理事兼诗歌评选委员会副主任委员，在上海市文化局备案。先生受沪江大学全体教职员工会议的推选，兼任沪江大学总务委员会主任委员，简称总务长。……是时沪江大学教授中，以郑章成好'书'、李培恩好'画'、先生好'诗'，称为沪江'文艺三好'云。"[3]

1951 年"教务长余日宣改任沪江大学校长，先生兼任沪江大学校长室文书主任，上海乐天诗社选举先生为常务理事，负责日常社务（连任四年）"[4]。

由上述资料可知，廉建中的旧体诗歌才能得到公认。王治心（1881-1968）于二十世纪三四十年代在沪江大学任国文系主任，经他介绍，廉建中得以在沪江大学任教，二人共事，关系密切。廉建中受洗成为基督徒后，以《圣经》为创作资源，其诗作与中国文化互释互融，得到提倡"本色化"的王治心的推介，也是十分自然的事。

王治心在《介绍〈天道百咏〉》一文中，对廉建中及其《天道百咏》予以高度评价："先生身遭兵燹，艰苦备尝，鉴于国步之艰难，人心之险恶，慨然有济世之志，研究各家道德学说，于基督教道德体认至深，以为欲挽救世道人心，

[1] 同上，第 39 页。

[2] 乐天诗社是中华人民共和国成立后上海第一个旧体诗词社团,也是 20 世纪 50 年代人数最多的旧诗团体，据 1957 年新华社刊登"乐天诗社新春雅集"的新闻，乐天诗社有 600 多人参加。乐天诗社通过"宗尚白居易""迎合主旋律""名人/伟人效应"等策略切合共和国初期确立的诗学规范——诗为政治服务、为大众服务，为旧体诗词谋求生存发展空间。60 年代初，国内政治形势日益严峻，乐天诗社陷入风波，最终成为政治斗争中的牺牲品，自 1964 年底起基本处于停顿状态。参考彭敏哲：《传统诗社的现代转型——以乐天诗社为中心》，《武陵学刊》2018 年第 3 期。

[3] 戴春风编订《廉建中先生年谱》，第 40 页。

[4] 同上，第 43 页。



非此莫属，乃决志皈依，以发扬救道为己任，爰本基督教义，吟成七绝一百首，征序于余。”[1]

自胡适引领白话新诗运动之后，中国诗歌进入了一个新的发展阶段，但白话新诗的功过得失一直争论不休，这期间也伴随着旧体诗词的持续创作。以教会大学为例，当时不少国文系教授国学素养深厚，也坚持旧体诗词创作，学生中也不乏旧体诗词写作者，如之江大学“之江诗社”及“一代词宗”夏承焘与朱生豪这对师生。廉建中在沪江大学的旧体诗歌创作并非个例。这一现象也值得进一步关注。

二、廉建中的《圣经》书写概况

1940 年代，廉建中创作了一组以《圣经》为底本的旧体诗歌，主要刊发于《基督教丛刊》。《基督教丛刊》是基督教联合出版社的刊物。1940 年代，由于战争的影响，许多基督教出版机构内迁，并通过加强合作谋求生存与发展，1942 年 9 月在成都成立了基督教联合出版社。“这个出版社的组成者是青年协会书局、广学会、英华书局及田家半月报四个文字机关。它们内部的组织就是由合作的机关各派干事若干人，组成执行委员会，直接向各个机关的董事部负责。……这一个基督教联合出版社的成立，不但可更有力地应付目前的需要，并且可以为中国基督教合作运动，树立了一个很好的模范。”[2]抗战结束后，基督教联合出版社迁沪继续办公，1947 年改组为中华基督教出版协会。

1943 年，基督教联合出版社为满足战时基督教读物的需求，出版了《基督教丛刊》。“这一种丛刊导源于近年来在美国所流行着的‘全书（Omnibook）’，它是期刊性质，每月一册，每册数十万字，每册的内容，就是该月中销路最广

---

[1] 王治心：《介绍〈天道百咏〉》，载《基督教丛刊》1946 年第 14 期。

[2] 吴耀宗：《基督教联合出版社成立经过》，载《基督教丛刊》创刊号（1943.2.1）。

的五六本名著的摘录。因为这一种刊物的启示，我们就马上把它应用来解决我们的问题。在目前我国的状况下，这种丛刊，对读者有以下的几种便利。（一）它兼有期刊和书本的长处，那就是说，它有适应目前时局的短篇论文，也有比较有永久价值的长篇著作；（二）因为刊登的长篇著作，有的是原文，有的是节录，都在二三万字左右，可以供读者节省时间与金钱，同时可以得到阅读好几本著作的益处；（三）因为是期刊，每期可以邮寄，无运输的困难。"[1]

《基督教丛刊》刊登过一些基督教文学作品和评论，如 1944 年《战时文艺中的基督教——一个中国基督徒团体的意见》[2]一文，转载了此前一年多当中刊发的以基督教为题材的几篇文艺作品，分别是茅盾的小说《耶稣之死》[3]、方然的诗歌《古老的故事》[4]、严杰人的诗歌《亚当夏娃的被逐》以及《基督耶稣》[5]。1946-1947 年刊载了朱维之对基督教文学的研究鉴赏性文章，如 1946 年第 16 期的《赞美诗话》、1947 年第 19-20 期合刊上的《基督教初期的圣歌》。

廉建中在《基督教丛刊》上发表的以《圣经》为底本的旧体诗歌，主要包括 1946 年第 13 期的《天道百咏》，顾名思义全诗共七绝一百首；1946 年第 16 期的《宗教诗歌集》，含《咏十诫》（七绝十首）、《新诗歌一》（七绝四首-诗篇第一篇）和《新诗歌二》（七绝六首-箴言第六章）；1947 年第 19-20 期的七绝《福音新咏》（马可十六章）。

这些诗歌以中国传统诗歌形式，将基督教思想与中国传统文化相结合，出现在 1940 年代，令人耳目一新。如《天道百咏》第一章"基督救世"，包含"上帝为宇宙间唯一之主宰"、"人类始祖犯罪"、"救世主耶稣基督降生"、"耶稣基督

[1]《发刊词》,《基督教丛刊》创刊号（1943.2.1）。

[2]《基督教丛刊》1944 年第 5 期。

[3] 转载自《文学创作》创刊号（1942.9.15）。

[4] 转载自《文艺杂志》1942 年第 1 卷第 6 期。

[5] 转载自《诗创作》1942 年第 17 期。



被钉十字架代世人赎罪”、“立圣餐之意”、“门徒奉差遣传道”及“信者可以得救”等七篇，章名之后标明所参照经文。这一章虽主要阐发基督教基本教义，但阐发过程中已融入中国传统文化思想。如第一章“基督救世（参看马太福音第十六章十三节至十六节）”之“一、上帝为宇宙间唯一之主宰”的内容是：

（一）恭默思维引领望，明明赫赫在当阳，虽然上载无声臭，永配仪型式万方！（说见《诗・大雅・大明章・文王章》）

（二）日月循环孰纪纲？孰施雨露孰风霜？若非大造安排定，一着差池没抵搪！（意本《庄子・天运篇》）

（三）我闻洪水昔茫茫，舜禹敷功自氐羌，曾是自然能克服，天工人代记皋飏！（说见《诗・商颂・长发章》，又《虞书・皋陶章》）

（四）传说登庸版筑场，九龄锡嘏与文王，监观民瘼谁知道？独秉乾元运至刚！（说见《商书・说命上》，又《礼记・文王世子篇》，又《诗・大雅・皇矣章》，又《易・乾卦・文言》）

第二章“基督徒”共八篇（“基督徒必须重生”、“基督徒宜常祷告”、“基督徒要爱仇敌”、“基督徒切戒奸淫”、“基督徒之积财法与施舍法”、“基督徒毋论断人与饶恕人”、“基督徒要行道不要单听道”、“基督徒遇艰难须忍耐到底”），第三章“基督教之五伦”共五篇（“君臣之道”、“父子之道”、“夫妇之道”、“兄弟之道”、“朋友之道”），第四章“基督之社会主义”（“平等”、“自由”、“非战”、“互助”、“大同”）共五篇……

无论是篇章题目还是内容与《诗经》《孟子》《庄子》《礼记》《易经》等互为阐发，都可以看出《天道百咏》的确是将基督教思想与中国传统文化紧密结合在一起了，是基督教文学本色化的显著体现。

三、个案分析：基督教思想与中国传统思想的互释——以《咏十诫》为例

《咏十诫》见于廉建中的《宗教诗歌集》，原文如下：

一、先天立极更无伦，大造乾坤止一神，切莫沉迷仙佛众，有何功德及斯民？

二、雕形塑像绘丹青，俎豆馨香拜满庭，物质焉能操祸福？从知土木本无灵。

三、崇高增号视堪惊，讳避犹如父母名，口不妄呼知懔戒，天闻人语若雷声。

四、人事纷纭理万端，六天工作与眠餐，每逢圣日同安息，婢仆牲禽一例看。

五、人生百善孝为先，曾子传经十八篇，五鼎三牲丰祭飨，不如薄养在生前。

六、弱肉强吞有尽时，兵凶战险久难支，一人不杀平南国，武惠真成王者师。

七、淫人妻女被人淫，天律森严惨不禁，毕竟鲁男今少见，茫茫欲海任浮沉。

八、凿壁穿窬事可羞，取财有道莫贪求，攫金刘乂诗文富，总把声名一笔钩。

九、三缄其口学金人，荒诞浮词更失真，试观温公知改悔，立身正直作朝臣。

十、满招损处好持盈，世道炎凉迭变更，富有铜山铁已铸，邓道[1]饿死了残生。

《圣经》中的"摩西十诫"主要见于《出埃及记》第二十章和《申命记》第五章，以下为和合本《出埃及记》20 章 2-17 节：

我是耶和华你的神，曾将你从埃及地为奴之家领出来（2 节）。

第一诫 除了我以外，你不可有别的神。（3 节）

第二诫 不可为自己雕刻偶像，也不可作什么形像仿佛上天、下地和地底下、水中的百物。不可跪拜那些像；也不可侍奉它，因为我耶和华你的神，是忌邪的神。恨我的，我必追讨他的罪，自父及子，直到三四代；爱我、守我诫命的，我必向他们发慈爱，直到千代。（4-6 节）

[1] 原文"邓道"，疑为"邓通"之误。



第三诫 不可妄称耶和华你神的名；因为妄称耶和华名的，耶和华必不以他为无罪。（7 节）

第四诫 当记念安息日，守为圣日。六日要劳碌作你一切的工，但第七日是向耶和华你神当守的安息日。这一日你和你的儿女、仆婢、牲畜，并你城里寄居的客旅，无论何工都不可作；因为六日之内，耶和华造天、地、海，和其中的万物，第七日便安息，所以耶和华赐福与安息日，定为圣日。（8-11 节）

第五诫 当孝敬父母，使你的日子在耶和华你神所赐你的地上得以长久。（12 节）

第六诫 不可杀人。（13 节）

第七诫 不可奸淫。（14 节）

第八诫 不可偷盗。（15 节）

第九诫 不可作假见证陷害人。（16 节）

第十诫 不可贪恋人的房屋；也不可贪恋人的妻子、仆婢、牛驴，并他一切所有的。（17 节）[1]

《咏十诫》在大的内容方面与“摩西十诫”一致，但在具体的阐发时，有些内容体现了作者对于“摩西十诫”的个人化理解，而这种个人化色彩是基于中国传统文化的影响。

第一诫和第二诫主要涉及上帝的独一性以及不可雕刻偶像并跪拜之，《咏十诫》将偶像具象为中国式的“仙佛众”、土木丹青塑像，他们不过是“无灵”的“物质”，不值得敬拜，“俎豆馨香”[2]的各种祭祀也是无益。

第三诫“不可妄称耶和华的名”，神的名带有神的能力，用神的名必须发乎真诚，“妄称”指不可用神的名作不诚实的事或行恶（如起假誓，玛拉基书 3:5）。

[1] 申 5:21 第十诫内容在顺序上略有不同：“不可贪恋人的妻子；也不可贪图人的房屋、田地、仆俾、牛、驴，并他一切所有的。”

[2] 俎和豆是古代祭祀时盛食物的礼器，引申为祭祀、奉祀；馨香指用作祭品的黍稷。

《咏十诫》将 “妄称”耶和华的名与“讳避犹如父母名”类比，便于中国读者理解。

第四诫是守安息日，《圣经》中规定安息日应停作的工有：耕种、收割（出 34:21）、烤煮（出 16:23）、收取吗哪（出 16:26）、生火（出 35:3）、捡柴（民 15:32）、负重（耶 17:21）、作生意（摩 8:5）等日常事务，目的是要人专心敬侍神。这既可记念神创造工作的完成，也可歇下人犯罪受咒诅之后劳碌的工作，享受神所赐的福气，同时记念神拯救以色列人离开奴役、进入迦南安息之地。《咏十诫》用“人事纷纭”加以概括安息日当歇之工，强调“六天工作”与一日安息的平衡意义，以及“婢仆牲禽”作为受造之物同享安息的平等之义。

第五诫是十诫中唯一应许遵守的人可得福份的诫命，因此又叫“带应许的诫命”（弗 6:2）。此诫放在神人关系的诫命之后，与人与人关系的诫命之前，说明孝敬父母是人伦关系之首。《利未记》19:3“你们各人都当孝敬父母，也要守我的安息日。我是耶和华你们的神。”孝敬父母（第五诫）和守安息日（第四诫）在本节中同时提出。父母是上帝在地上的代表，应受到充分的尊敬。《出》21:17“咒骂父母的，必要把他治死。”中国文化也重视孝道，正如《咏十诫》所说“人生百善孝为先”。以孝为本是曾子思想的核心，所以作者引入“曾子传经十八篇”这一本土文化资源，加强此诫的意义。在《咏十诫》中将守孝道对子女带来的祝福应许转化为对父母幸福指数的关注——“五鼎三牲丰祭飨，不如薄养在生前”，突出了中国传统文化中的父母本位意识。

第六诫“不可杀人”，指禁止作违反人意愿和利益的杀害，特别是蓄意谋杀。蓄意杀人者必被治死，不得救赎（民 35:31-33），而无意杀人者可以逃到神坛（出 21:12-13）或逃城去躲避（民 35:9-34）。该诫命所重视的是人的生命价值（创 9:6——“凡流人血的，他的血也必被人所流，因为神造人，是照自己的形象造的”），本无禁止死刑或战争之意。《圣经》中战事繁多，《申命记》第 20 章专门规定了战争的条例。很多战事是被许可的，甚至是被肯定的（比如迦



南战争被视为上帝藉以色列之手除去恶贯满盈之迦南人，同样当以色列人犯罪到极限上帝也藉亚述人和巴比伦人之手掳掠以色列人），并不违背此诫。但《咏十诫》"六、弱肉强吞有尽时，兵凶战险久难支，一人不杀平南国，武惠真成王者师"则主要解读为战场上的杀敌，并以北宋开国名将曹彬（谥号武惠）统兵二十万，破江南四十余州，不妄杀一人就平了南唐，可谓王者之师[1]为例，算是一种无意误读。

第七诫"不可奸淫"，在古希伯来文化中，奸淫是指男子与已婚或已订婚的妇女通奸，女子自愿与不是自己丈夫的男人苟合。后来法律规定，凡犯奸淫的，不分男女，一律治死（利 20:10）。禁止奸淫是因为这种行为破坏了婚姻关系的神圣与人格的尊严，也违反当日神设立婚姻制度的本意（创 2:24；20:6；39:9）。《咏十诫》侧重对"茫茫欲海"中男性的关注——"淫贼"与拒近女色的"鲁男"的区分，以及中国式的因果循环关系，"淫人妻女被人淫"。这种解读是基于中国传统的夫权和父权观念，女性处于为人妻女的从属地位，不具备独立的人格，也不享有独立的民事权利和责任。与此相比，希伯来圣经中的女性地位相对较高，虽然社会总体上也是以男性为主导，但在男性较弱的情形之下，女性的地位和作用被允许上浮。比如女士师底波拉、西罗非哈的女儿们等。与此相关，女性的责任承担也体现了某种平等意识，比如在通奸一事上的后果是与男性同等的。相比之下，中国女性在享受权利上严重不平等，在责任承担上也如此。

第八诫"不可偷盗"，禁止一切偷盗行为，不只消极阻遏，也积极主张一个人对自身和财产的主权，《出埃及记》22：1-8 明确列举了偷盗与赔偿的规例。《咏十诫》补充了对中国读者而言很熟悉的一些例子，加强社会讽喻意义。"凿

[1]《后汉书》："班定远三十六人，收西域五十余国，不费斗粟以成功，实建不世之业；曹武惠二十万众，下江南四十余州，不杀一人而定国，乃称王者之师。"

壁穿窬”指钻洞爬墙的偷窃行为，齐人“攫金”而不见人[1]本讽刺利欲熏心之徒。刘乂当为中唐游侠诗人刘叉[2]，师从韩愈，《新唐书》“时又有贾岛、刘乂，皆韩门弟子”。韩愈是当时写墓志铭的专家，达官贵人争相来请，视为身份象征。元代诗文家宋褧《调吴正传博士吴方为柳道传撰墓志》中有“陈寿何尝得米[3]，刘乂且欲分金”之语。据《唐才子传》记载，刘乂“闻韩吏部接天下贫士，步而归之，出入门馆无间。时韩碑铭独唱，润笔之货盈缶，因持案上金数斤而去，曰：‘此谀墓中人所得耳，不若与刘君为寿。’愈不能止。其旷达至此。”“攫金刘乂诗文富，总把声名一笔钩”说明作者对刘乂取韩愈润笔金的行为极不认同，视之为攫金之徒。

第九诫“不可做假见证”，禁止作陷害人的假见证。原意为不可在法庭上作不实的证供。见证若虚假，可以影响法庭的裁决，关系至大。以色列的法律对作假见证的人，规定“以命偿命，以眼还眼，以牙还牙，以手还手，以脚还脚”（申 19:16-21）。《圣经》强调上帝的信实和对谎言的憎恶（箴 12:22），也指出“说谎之人的父”是魔鬼（约 8:44）。中国传统文化也强调谨言诚信的重要性，《咏十诫》以“三缄其口”[4]“温公改悔”[5]等例，加强说服力。

第十诫“不可贪恋”，着重人对内心的管治，不可贪图别人的所有物，包括房屋、妻子、仆俾、牲畜等各方面。从外在行为上升到内心动机的训诫，可谓

[1]《列子·说符》：“昔齐人有欲金者，清旦衣冠而之市，适鬻金者之所，因攫其金而去。吏扑得之，问曰：‘人皆在焉，子攫人之金何？’对曰：‘取金时，不见人，徒见金。”

[2]《唐才子传》：“少尚义行侠，傍观切齿，因被酒杀人亡命，会赦乃出。”

[3]陈寿，《三国志》作者。陈寿“索米立传”一说源自《晋书·陈寿传》：“或云丁仪、丁廙有盛名于魏，寿谓其子云：‘可觅千斛米见与，当为尊公作佳传’。丁不与之，竟不为立传。”历代学者对此意见不一，有信之，有疑之，有否之。

[4]《孔子家语·观周》：“孔子观周，遂入太祖后稷之庙。庙堂右阶之前有金人焉。三缄其口，而铭其背曰：‘古之慎言人也。’”

[5]温公指司马光（死后被追赠温国公），“知改悔”当指其幼时剥核桃不诚实继而认错之事。



更高的规范要求。《咏十诫》以“满招损处好持盈，世道炎凉迭变更”指出不可有贪欲，否则满易招损，炎凉变更。“富有铜山铁已铸，邓通饿死了残生”举邓通之例说明人为财死。邓通是汉文帝宠臣，《史记》中记载汉文帝“赐通巨万以十数，官至上大夫，更赐邓通蜀严道铜山，自得铸钱。”汉景帝继位后，将邓通革职查办，追夺文帝赏赐的铜山，并没收了邓通的家产，邓通身无分文，像乞丐一样在街上讨食，最后竟活活饿死街头。对于不可贪恋别人的妻子，《咏十诫》没有表现，大概作者觉得可以用第七诫“不可奸淫”来统摄。[1]

总之，《咏十诫》对《圣经》中的“摩西十诫”进行了中国化的解读和阐发，并化用中国传统文化的典故，可谓“摩西十诫”的中国版。

四、中国基督教文学本色化可借鉴之途径

考察中国基督教文学，一个特别值得关注的现象就是中国基督教文学的本色化之努力。中国基督教文学的本色化特征，无疑是伴随着中国基督教的本色化探索而呈现出的，其中几位主要的基督教文学作者，如赵紫宸、刘廷芳等，本身也是中国基督教本色化运动的积极思考者与推动者。

王治心在《中国本色教会的讨论》（1925）一文中曾用麦种与花生两个形象的比喻形容宗教与本土文化的关系。他在《介绍〈天道百咏〉》中仍借用《圣经》中著名的麦种比喻“一粒种子若不落在地里死了，仍旧是一粒，若死了，才能结出许多子粒来”（约 12:24）说明，基督教在中国历史上虽然自唐代便有了种子，但这种子没有真正种到中国的文化田里，“种子仍紧紧地包裹在西洋风俗习惯之中，没有在中国文化田里生根”，所以易受冲击。言下之意，种子只有种在中国的文化和思想里，让层层包裹着的西洋风俗习惯在中国文化田里“死

[1] 奥古斯丁之后，天主教和路德教派将第 17 节分作第九、第十诫，第九诫不可贪恋别人妻子，第十诫不可贪恋别人财物。4-6 节则视作第一诫。

了”，才能结出中国本土的许多子粒来。

在王治心看来，基督教在中国自明清以来虽然也有一些本色化诗作，但仍极为贫乏可怜。“廉蓉湖先生为无锡诗人南湖先生之叔，人都以晋阮籍阮咸比之，……今复以《天道百咏》见贶，拜读一过，见他把基督教史实与教义，一一托之吟咏，且本经子古义互为阐发，扬天道于篇什。雄辞逸气，超迈渔山，以之传布于文人学者之间，正是把基督教种子下种于文化田中的工夫，大有裨于基督教与中国文化的结合。”[1]

王治心在序文中，以佛教的成功为例，证明本色化的重要性：

我们可以从佛教得到充分的证明，现在谁都不会知道它是印度来的外国教，它的宗教意识，已经普遍到中国每个男女的精神上和生活上，无论遭遇到何种情形，决不会也不能把它从人们精神上连根拔去，中国历史上不是有过‘三武一宗’之厄，与传韩欧阳等的严加排斥么？究竟不能动摇佛教本身于万一，这很明白的表出佛教的种子已经在中国文化田中生了根的缘故。

我们看佛教中无数作家与无数非佛教徒的思想里，已经是两方面融合而合成了一种生命。佛教中的所谓偈，不就是古人所遗留下来的诗么？中国诗人中蕴有佛教意识而歌颂佛教的，尤其不可胜数，唐诗人如王维白居易……等，不是很显著的代表么？尤其是能诗的和尚，自寒山拾得以至于近代曼殊，都足以证明是“落在地里死了所结出的子粒”。

20 世纪上半叶，在讨论如何推进中国基督教文学与中国文化的融合时，除了王治心，还有几位学者都不约而同提到佛教与中国文学互相成就的例子。较之基督教，佛教已经相对较好地完成了从“洋花生”到“落花生”的本土转化。其根本原因是佛教自汉代输入中国之后，能与中国固有的文化思想进行融合，经过

[1] 王治心：《介绍〈天道百咏〉》，《基督教丛刊》1946 年第 14 期。



中国文化的滋养，从而形成了与印度佛教大为不同的具有中国特色的佛教。

作为中国基督教本色化运动的奠基人，赵紫宸在其担任《真理与生命》、《文社月刊》主编期间，便探讨基督教本色化问题，并努力促进基督信仰与中国传统文化的相互融合与相互贯通。他指出，“本色的教会要把基督教和中国古文化所孕涵的一切真理化合为一，使中国基督徒底宗教生活和经验合乎国土国风，不至于发生不自然的反应。”[1]早在 20 世纪 20 年代初，赵紫宸便感慨中国教会中没有好的具有“本地风光”的文学：“今日的教会作品所缺乏的，不是产生著作底工具；而是有生命的著作，为中国人心深处激发出来的回响，更是从中国人遗传血胤中生长出来，足以挑拨读者心弦的生命原素。梁启超、胡适、梁漱溟等作家中，都有一种本地风光的不可思议的原素。这样不可思议的原素，无不散见于佛学著作中，非基督教的作品中，或中国哲学中，惟独不见于基督教的文字中。中国文学中无不有一种凯旋的气魄，潇洒的神情，安详的情感，心灵的美丽，惟独基督教文字中不曾有这种文学气势。中国教会全体，在这种作品枯劣底讥嘲中，正渴望本地风光的文学产生，来说明那普遍的和永久的基督教真理！”[2]他将此问题进一步与佛教文学相比，“试问若没有本地风光的基督教文字，怎能有本地风光的本色教会？试问谁能否认：佛教所以能博得中国知识阶级底信仰，莫非由于佛教文字底力量？为中国基督教生存起见，为中国基督教传播起见，试问谁不承认现在是应用本地风光的说法来阐扬基督教真理的时期？”[3]

1940 年代，以天津工商学院院长刘迺仁、文学教授朱星为代表的群体，推进了“公教文学”的理论探讨，并出版了核心刊物《公教文学讨论集》（打算出

1 赵紫宸：《本色教会的商榷》（英文演说），刘乃慎译，原刊《青年进步》第 76 册，1924 年 10 月，载《赵紫宸文集》（第四卷），第 290-291 页。

2 同上，第 295 页。

3 同上，第 295-296 页。

多辑，目前仅见第一辑）。刘迺仁在《论吴渔山公教诗》一文中介绍了清代诗画大家吴渔山的以诗画传道，并高度评价了这种方法的可取性。较之狭义的公教诗，刘迺仁更推崇广义的公教诗，其中"没有公教中在教外人眼中很觉龃龉或生疏的事物与字眼，而公教的思想精神却于不知不觉中把读者潜移默化了。"[1]作者继而以佛教为例，说明佛教在中国之所以盛行，与许多出色的佛教诗大有关系："按：《唐诗品汇》中曾举释氏三十三人，其中以寒山、皎然、贯休、齐己、灵澈、法震、法照、无可、护国、清江、无本诸人尤为铮铮。寒山的《寒山集》，皎然的《抒山集》，贯休的《禅月集》，齐己的《白莲集》不特在佛教里，且在中国文学上也是很放光采的作品。到宋朝的九僧诗，在文学史上也占了宋诗发源的一页。他们既用诗来交往士大夫，士大夫自然乐与之交，而不知不觉的为他们感染了。"[2]在作者看来，吴渔山的公教诗画正提供了一个很好的范例，藉此可以活泼地传道，使教外的知识分子乐于接近，且易受熏染，可惜此法在公教界未能很好继承。作者最后引用陈垣之说："惜嗣向者寡，以至三百年来，基督教文学尚未能稳植中国，此后生之责也。"[3]

结语

总之，宗教与文学关系密切，宗教之于文学有不可忽视的精神哺育意义，而文学之于宗教的传播也有重要的促进作用。朱维之先生在《基督教与文学》"导言"中指出："今后基督教底盛衰兴替，要看它在文艺方面所结的果子如何。"在这方面，佛教与中国文学的关系是一种可资借鉴的有效资源，这也是包括赵紫宸、王治心、刘迺仁等在内的诸多基督教学者的共识。而 1940 年代以廉建

[1] 刘迺仁：《论吴渔山公教诗》，《公教文学讨论集》（第一辑），第 80-81 页。

[2] 同上，第 81 页。

[3] 同上，第 83 页。



中、赵紫宸等为代表的旧体诗词创作，是基督教文学本色化努力的体现。时至今日，中国基督教文学距离扎根本土文化、结出丰硕成果的目标来说，仍有很大距离，但未来可期。

参考文献

戴春风编订:《廉建中先生年谱》, 油印本, 1959 初版, 1983 再版。

刘迺仁:《论吴渔山公教诗》,《公教文学讨论集》(第一辑), 天津: 天津工商学院公教学志社, 1944 年。

彭敏哲:《传统诗社的现代转型——以乐天诗社为中心》, 载《武陵学刊》2018 年第 3 期。

王治心:《介绍〈天道百咏〉》, 载《基督教丛刊》1946 年第 14 期。

吴耀宗:《基督教联合出版社成立经过》, 载《基督教丛刊》创刊号 (1943.2.1)。

赵紫宸: 《本色教会的商榷》(英文演说), 刘乃慎译, 原刊《青年进步》第 76 册, 1924 年 10 月, 载《赵紫宸文集》(第四卷), 北京: 商务印书馆, 2010 年。



On the Biblical and indigenous Characteristics of Lian Jianzhong's Literary Writings

LIU Lixia

(School of Liberal Arts, University of Ji'nan; Center for Judaic and Inter-religious Studies, Shandong Uninversity)

Abstract: In the 1940s, the development of Chinese Christian literature showed a more obvious characteristic of indigenization. A representative as Lian Jianzhong (Lian Ronghu),a poet from Wuxi, published a series of Chinese Christian poems "A Hundred Hymns for Heavenly Logos", "Collections for Religious Poems", "A New Aria for Gospel" and other works on Collections for Christianity（《基督教丛刊》, *Jidujiao Congkan*）, and all in the form of Chinese traditional poetry. As a result, all these poems with Christian thought elucidated the Chinese traditional culture successfully and Its hard work was recommended and affirmed by the Christian scholar Wang Zhixin. In the process of indigenization of Chinese Christian literature, the integration made between Buddhism and Chinese literature can be used for reference for Christianity, which is the consensus reached by many Christian scholars, such as Wang Zhixin, Zhao Zichen and Liu Nairen.

Keywords: Lian Jianzhong；an elucidation for Bible；A hymn for Ten Commandments；indigennization；Wang Zhixin

救恩论与基督教中国化

唐洪林（广东协和神学院）

摘要：很多基督徒的世界是圣俗二分的，因为他们在救恩论上持守排外论的立场。本文通过对救恩论三种常见立场（排外论、包容论与多元论）的剖析，指出在基督宗教之外、或在非信徒之中，也完全是有得救可能性的。此外，本文也从圣经对福音或救恩进行反思，指出福音的核心是上帝自己、或神的国。人被拯救即是人进入神的国，但神的国并非是在将来，而是当下上帝的管治。因此，信徒的生命应以当下临在的、神的国为中心，活出超越尘世国度的生命，即是顺服上主、治理这地的生命。这种以神的国为中心的信仰实践，不仅有助打破信与不信的藩篱，也有助建设和谐中国，使基督教中国化进一步走深走实。

关键词：排外论、包容论、多元论、神的国、基督教中国化

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202212_(19).0010

一、前言

上帝的超越与奥秘非人所能把握，宗教多元在全球化的当下，不仅是一个既成事实，也可能本来就是三一上帝自身的反映。[1]因此，基督信仰“唯独耶稣”的救赎宣告（如徒4:12，约14:6等经文），使得当下的基督徒处于一个困境中，即如果否认基督信仰的普世性，这似乎违背了自己内心深处的确信；但这种唯

[1] Ilia Delio, “Religious Pluralism and the Coincidence of Opposites”, *Theological Studies* 70, no. 4, (2009), pp. 822–844.



一道路的确信，很有帝国主义霸权的遗风，对其他信仰的大部分追随者而言，是一种侮辱与威胁。[1]用赖品超的话来说就是，“若在当代中国的宗教及文化的处境中高举基督教的排他论，将会被贬斥为充满殖民色彩、帝国主义、傲慢甚至为人所齿冷。”[2]

就当下中国教会处境，许多信徒对信与不信的分隔还是很坚持，特别在救恩论上，很多人坚持唯有信耶稣的才能上天堂，一切不信的，无论他们的行为如何优秀（如雷锋与孔子），都不可能得救。非信徒身上的“善行”，要不是伪装、就是凭血气而来，因而是无功效的。为淡化信与不信之间的分裂与矛盾，也是为解释教外很多人士的善行，丁光训强调上帝最重要最根本的属性是爱，而“爱不是来毁灭，而是来托住，来医治，来教育，来救赎，来赐予生命。”此外，他也提出“宇宙的基督”。这不仅是为说明基督的主宰、关怀和爱护普及整个宇宙，也是为论述基督不仅救赎基督徒，祂的救赎也惠及全人类。也即，“圣灵不单单是基督徒或教会的保惠师，它也以超乎寻常的美和善更新一切被造之物。”[3]正如上帝“降雨给义人，也给不义的人。”（太5:45）但即或如此，很多人还是会质疑说，上帝这普世的作为（通过普遍启示获知），与将来终极的拯救（通过特殊启示获知）是两码事。如何淡化信徒在救恩论上的排它性，减少信徒因自义而造成的与非信徒的隔阂，从而增进基督信仰在中国处境中的可接受性，依旧是需要好好面对的课题。毕竟，中国人更愿意接受“四海之内皆兄弟”的“大同理想”，或者佛教的“我不入地狱，谁入地狱”，“地狱不空，誓不成佛”的精神，而非那种排外的“信我者昌，逆我者亡”的自我独尊。此外，也因为持守信与不信的对立与割裂，基督徒往往轻看世俗的文化与传统，排斥其它的

---

1 Raimundo Panikkar, “The Jordan, the Tiber, and the Ganges: Three Kairological Moments of Christic Self-Consciousness”, *The Myth of Christian Uniqueness*, edited by John Hick and Paul Knitter, London: SCM Press, 1988, pp. 91–92.

2 赖品超：《宗教都是殊途同归？》，香港：道风书社，2020，第 199 页。

3 丁光训：《丁光训文集》，南京：译林出版社，1998，第 54–58，90–99，110–116 页等。

宗教信仰为偶像崇拜、或迷信，因而拒绝接触、或采纳任何非基督教的因素进入自己的信仰中，从而对基督教的中国化造成极大的阻碍。

因此，本文首先将探讨基督宗教在救恩论上的三种常见立场：排外论、包容论与多元论，剖析它们各自的不足，从而指出在基督宗教之外、或在非信徒之中，也完全是有得救的可能性的。此外，笔者也将藉着一些经文，反思福音或救恩的真谛，从而指出以天国为中心的、当下的生命改变，而非以自己将来的归宿、或救赎为中心的自我盼望，才是基督信仰好消息的核心。最后将分析，这样的救恩理解与实践，不仅更有助于基督信徒活出信仰的真谛、持守信仰，也更容易对他者保持开放与合作、而非排斥，从而不仅有助建设和谐中国，更有助于基督教中国化进一步走深走实。

二、对三种救赎观的分析

基于对人类的苦境（predicament）及终极实在的不同认识，不同的宗教会有不同的救赎观，如与神关系的恢复、人本性的完全转化、觉悟、或从轮回中解脱等。[1]既使在基督教的传统里，对救赎也有不同的认识。[2]但至于如何获得拯救，[3]在基督宗教中则大致有三种取向：排外论（exclusivism）、包容论（inclusivism）与多元论（pluralism）。[4]

---

[1] Harold Netland, *Encountering Religious Pluralism: The Challenge to Christian Faith & Mission*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2001, pp. 182–186.

[2] 如东正教较强调人的得救在于其人性被神性所吸收、或与神性神秘结合；天主教与新教则强调救赎在于人与神关系的复合等。

[3] 严格意义上来说，拯救（salvation）与救赎（redemption）是两个不同的概念，为方便讨论，本文不作细分。它们的区别，可参考赖品超，《宗教都是殊途同归？》，第 68，126，287–290 页。

[4] 救赎论与真理/宗教观是密切相关的，本文不作细致的区分，如希克认为应将真理宣称与救赎宣称看作一个包裹。参约翰·希克（John Hick）：《理性与信仰：宗教多元论诸问题》，陈志平、王志成译，成都：四川人民出版社，2003，第 52 页。此外，本文所谈论的宗教信仰，主要是指世界各大宗教，如佛教、伊斯兰教、印度教、道教等。而且，这三分法也并非无可置疑，有学者提出可加上独特论（Particularism）而成为四分法。如 Dennis L. Okholm & Timothy R. Phillips eds., *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*.



排外论认为只有一种真实的宗教，其它的宗教都是虚假的。从基督宗教的立场来说，即惟有基督教才是真的宗教，因为，只有它是上帝亲自透过耶稣基督启示来的，其它都是人为的虚假宗教。因而，任何的拯救都必须通过基督教、藉着耶稣基督，"除他以外，别无拯救，因为在天下人间，没有赐下别的名，我们可以靠着得救。"（徒 4:12）这也是之前大公教会所坚持的"教会之外别无拯救"（*extra ecclesiam nulla salus*）。[1]

但事实上，世界上绝大部分人都不是基督徒，而且，那些本已是后宇宙宗教信仰（meta-cosmic religion）的信徒，[2]是不太可能会转变成另一种后宇宙宗教信仰的。因宣教而皈依基督的人主要来自那些仍然持守宇宙宗教的人；但其它的后宇宙宗教也同样吸引他们，因此，基督徒的数量仍将占世界人口的少数。[3]而且，正如希克（John Hick, 1922–2012）所指出的，一个人的宗教信仰，往往与他的出生地相关，也即是说，一个人的宗教献身往往是"宗教种族性"的问题，而不是一个经过深思熟虑的比较，然后再作出判断与抉择的问题。[4]因此，我们面对的难题是，"我们会否接受这样的结论：一位慈爱的、想拯救全人类的

Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1996. 另有学者则提出另外的一种四分法：置换模式（Replacement Model）、成全模式（Fulfillment Model）、互益模式（Mutuality Model）及接受模式（Acceptance Model），或教会中心论（Ecclesiocentrism）、基督中心论（Christocentrism）、上帝中心论（Theocentrism）及实在中心论（Realitycentrism）。参保罗·尼特：《宗教对话模式》，王志成译，北京：中国人民大学出版社，2004；Jacques Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. Maryknoll: Orbis, 1997. 而赖品超则以翔实的论述，认为一种多维度的拯救观才是更合宜的。这不仅更能呈现不同宗教之间的差异，并且更能提供一个理论框架促进多维度的宗教比较研究，从而促进社会的共善。参赖品超，《宗教都是殊途同归？》，香港：道风书社，2020。

[1] 指不领洗，不入教会的人不能获得基督的救恩。参雷立柏（Leopold Leeb）编：《汉语神学术语辞典》，北京：宗教文化出版社，2007，第 65 页。

[2] 佛教、印度教、猶大教、基督教、伊斯兰教等大宗教是 meta-cosmic world religions。

[3] Chester Gillis, *Pluralism: A New Paradigm for Theology*, Louvain: Peeters Press, 1993, p.169.

[4] 希克：《理性与信仰》，第 54 页；John Hick, *God and the Universe of Faiths*, Houndmills: Macmillan Press Ltd., 1988, p.100.

上帝，却命定了一条只有少数人才能得救的道路？"[1]

天主教神学家拉纳（Karl Rahner，1904–1984）认为，既然救恩是完全出于上帝，而如果我们同时也真的认为神的救恩是给全人类的，那么，拯救的机会就应对所有人公平敞开，无论是哪里的人，都应有机会接触并接受或拒绝那使人与神复和的恩典。否则，上帝就不是期望所有的人得拯救；或者说，神使人得救的普遍恩典会胜不过个人的愚昧与罪。因此，他乐观地相信神的救恩也会临在那些在基督信仰之外的人。[2]毕竟，若武断地认为教会（或基督宗教）之外无拯救，就是将上帝拯救的大能限制在历史、地域和文化处境之中。神既然是"全然他者"，祂就有权利与自由去按祂自己的方式行事，而非按着我们的认知与理解行事。因此，我们岂能武断地认为，当最后审判来到之时，耶稣会拒绝那些不属于基督宗教的人。毕竟，若按着《圣经》、最后审判之时，耶稣或上帝并不是按着人的信仰审判，而是按着行为（如林后 5:10；彼前 1:17；罗 2:5 等）。此外，有些经文暗示，死后也有获得拯救的可能性，如《彼得前书》第 3 章 19 节的经文所示、[3]及哥林多人为死人施洗的习俗（林前 15:29）等。更不用说，圣经中有诸多似乎支持普救论的经文（如西 1:20；弗 1:9–10，腓 2:10–11，林前 15:28，约壹 2:2，徒 3:21 等）。[4]这或许是在最初几个世纪里，基督

[1] Hick, *God and the Universe of Faiths*, p. 122.

[2] Karl Rahner, *Theological Investigations: Vol. V Later Writings*, translated by Karl-H. Kruger, London: Darton, Longman & Todd Ltd., 1966, pp.123–129.

[3] 彼前 3:19：他借这灵，曾去传道给那些在监狱里的灵听。

[4] 普救论其实并非没有依据，正如我们知道"罪是从一人入了世界，死又是从罪来的，于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。"（罗 5:12）但保罗更是强调，"只是过犯不如恩赐，若因一人的过犯，众人都死了，何况神的恩典，与那因耶稣基督一人恩典中的赏赐，岂不更加倍的临到众人吗？……如此说来，因一次的过犯，众人都被定罪，照样，因一次的义行，众人也就被称义得生命了。因一人的悖逆，众人成为罪人，照样，因一人的顺从，众人也成为义了。"(罗 5:15–19) 基督十字架上的恩难道不是大过亚当的罪吗？因而，众人都因基督的顺从而成为义了！那福音、或传福音有何意义呢？因为，既然都可以被救，何必传福音呢？这也是为何本文接下来尝试要论证的就是，福音的核心不应是将来的救赎，而是当下的生命改变。福音是使人认识与接受自己真实的、上帝之子的身份，从而可以不被世上的权势（名、利、权）所



徒得以缓冲其需迫切传道的理由所在；因为他们似乎并不担心与之朝夕相处的周围绝大多数非基督徒的终极命运，我们也未听闻早期信徒因为隐瞒其基督徒的真相而产生良心危机。[1]

因此，教会之外的人是完全有可能得救的，一个更加可能、或合理的是包容论，[2]即认为虽然只有一种宗教代表了绝对的真理，但其它的宗教也可以部份地反映这真理，或仅是这绝对真理的一个部份、一个阶段。这也即是天主教第二梵蒂冈公会议的精神，即认为虽然只有在耶稣基督里，"人类获得宗教生活的圆满"，但其它的宗教也"反映着普照全人类的真理之光"，因此，非基督徒也是可以得到永生的。[3]在这样的精神指引下，天主教提倡"同其他宗教的信徒交谈与合作……承认、维护并倡导那些宗教徒所拥有的精神与道德，以及社会文化的价值。"[4] 拉纳可以算是这一观点的代表人物。虽然他认为只有基督教是适合全人类的完全、彻底的宗教（absolute religion），但其他宗教也因耶稣基督的缘故，而有来自上帝的启示；虽不能与基督教同等，但也有救恩的可能，这些人是他所谓的匿名基督徒（anonymous Christian）。[5] 这种救恩论，通俗一点来

俘虏，从而活出更加美善的生命。信徒是看见与进入那当下超越的上帝之国，从而活出以神的国为中心的人；而非信徒则是那些迷失自己真实上帝之子的身份，不知、也看不见上帝的国，因而只能为这个世界而活的人。

[1] 林贝克：《教义的本质：后自由主义时代中的宗教及神学》，王志成译，香港：汉语基督教文化研究所，1997，第 70 页。

[2] 严格来说，包容论可再细分为甲乙两种包容论。前者否定有形宗教或作为结构的宗教在救赎上有任何角色可言，而后者则肯定别的宗教在非基督徒之获得拯救中扮演了渠道或中介的角色。参赖品超：《宗教都是殊途同归？》，第 226 页。

[3] 即是说，教会之外有救恩（*salus extra Ecclesiam*）："那些非因自己的过失，尚未认识天主的人，却透过天主的圣宠而勉力度着正直的生活，天主上智也不会使他们缺少得救必须的助佑。"参雷立柏（Leopold Leeb）编：《汉语神学术语辞典》，第 135 页。

[4] 中国主教团秘书处编译，《梵蒂冈第二届大公会议文献》，台北：天主教教务协进会，1975，第 25–26，643–645 页。

[5] Rahner, *Theological Investigations: Vol. V Later Writings*, pp. 115–134.

说，就是“基督之外无拯救”。

但其他宗教的修行者并不会认为自己的得救需要耶稣基督，他们会认为这是基督教的偏见。因为，他们也可以从自己的宗教立场来看基督徒为匿名的佛教徒，或匿名的印度教徒等。此外，何谓“宗教生活的圆满”或“完全、彻底的宗教”呢？标准又是什么呢？每一个宗教信仰者都可以以自己的标准来定义何为“圆满”、“彻底”，因此，正如潘尼卡（Raimundo Panikkar, 1918–2010）所言，不同宗教之间是无法比较的，因为没有一个处于各传统之外的中立平台可供进行比较。[1]

而且，既使基督教是最完全、彻底的宗教，其信徒也无法达至对神或耶稣基督完全的认识，或获得宗教生活的圆满；毕竟，很多基督徒在信仰里是为婴孩的（林前 3:1）；但这并不妨碍他们可靠着神的恩典得到拯救。正如，与耶稣同钉十架的罪犯，也被获准与耶稣同在乐园（路 23:43）。因此，只要是救赎，就应该是彻底的，我们无法想像，有人是部分得拯救的。从这个意义上讲，如果在其他宗教存在救赎的话，就不能因此认为它们比基督宗教低，或更没有那么完全。各宗教之间，应如希克所言，不存在高低优劣之分。[2]这也与神学家蒂利希对宗教的看法相一致。他认为，

> 所有的宗教都是基于启示的经验……但同时，每种宗教都是对它们启示的扭曲，因为在启示成为宗教的那一刻，特定的表达、启示的具体媒介与启示所指的内容之间的混淆是不可避免的。因此，宗教的整个历史就是不断地从启示堕落到宗教的过程，因为宗教就是将有限的事物抬高到终极的地位。宗教试图宣称只有上帝才能宣称的东西，即具有无条件的品质。这就是某些神学家试图完全避免将“宗教”一

[1] 雷蒙·潘尼卡：《看不见的和谐》，王志成、思竹译，南京：江苏人民出版社，2001，第 247 页。

[2] 希克，《理性与信仰》，第 101 页。



> 词用于基督教的原因。他们知道，如果使用这个词，他们会将基督教与所有其它宗教放在同一条船上。他们想避免这种情况，因此他们将基督教简称为启示。但他们是无法避免这种情况的，因为在收到启示的那一刻，接收者（即人）也同时扭曲了它。这是属于启示本身的特征，也即，人如果接受启示也就会同时扭曲它。[1]

换句话说，即或基督教宣称有上帝的启示，但只要是有人参与这启示之中，并且将它表达出来、最后形成所谓的宗教，它也已经不再是启示本身，而是有着对启示本身的扭曲或误解，毕竟人有着自身的局限性。这种对启示所带来的、必然的扭曲，不仅仅是因为人本身的有限，也是在于他所处的历史与文化等处境规限了他对启示的理解与认识。基于上帝启示的普遍性，而所有的宗教都是基于启示的经验，[2]但又不是启示本身，而是对它有着不同程度的彰显与扭曲；因而，不同的宗教其实都是在一条船上，彼此不必在高下上较真，而应不断追求对启示、或上帝更完全的认识。

李提摩太对中国大乘佛教的态度，可以说是这一方面的代表。如他并不认为大乘佛教是没有真理的迷信、或偶像崇拜（排外论），他也不认为大乘佛教是比基督教次一点的宗教（包容论）。在他眼中，大乘佛教与基督教类似，有着类似的思想与真理。他甚至认为大乘佛教是我们救主耶稣基督福音的亚洲形式，或者是基督宗教对亚洲古代思想的调适，因而大乘佛教与基督教并不是彼

[1] Paul Tillich, *The Encounter of Religions and Quasi-Religions*, edited by Terence Thomas, Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1990, pp.70–71.

[2] 徐松石也持类似观点，他相信中国的宗教也有真理，因为上帝的灵是普遍存在的，也呈现在所有人之中，启导不同宗教的人。也即，基督宗教和中国宗教有相同的灵性根源，都是来自上帝的灵。参何庆昌：《以佛教诠释基督教：徐松石的本色神学》，载赖品超编，《近代中国佛教与基督宗教的相遇》，香港：道风书社，2003，第 245–254 页。

此敌对、或互相抵消，而是彼此互补与彼此成全的关系。[1]

那这是否是说，多元论的观点才最合理呢？也即不同宗教都是对同一终极实在、或上帝的反应，因而是殊途同归。[2]这即是希克所倡导的在救赎论上所谓的"哥白尼式的革命"，即人类所有宗教，不应以基督为中心，而是以上帝为中心。[3]因为，在希克看来，救赎就其一般意义而言，是将人类的存在状态从"自我为中心（self-centredness）"转化为以"终极实在为中心（reality-centredness）"。[4]不同宗教都是对同一的终极神圣实在的回应，只是因著文化、历史等背景因素的不同，而导致外在的差异；随着历史的发展，宗教的多样性在将来是可能消失的，或者说，各宗教之间不再会是彼此排斥，而是如基督宗教在北美或欧洲的不同。[5]这种救赎论，可以简称为"上帝之外无拯救"。

但这种以上帝为中心的多元论，似乎仍旧受西方基督宗教的偏见所限，毕竟很多的宗教并不会认同他们之间有着同一的终极实在，就如有着同样一神论背景的基督教与伊斯兰教，他们还会争论真主阿拉与耶和华上帝并非是同一位神。更何况，有些宗教根本就是无神的，它们对终极实在有着与有神论完全不

[1] 赖品超：《李提摩太对大乘佛教的回应：从文化研究、宗教研究及神学角度的评析》，载黎志添主编，《华人学术处境中的宗教研究：本土方法的探索》，香港：三联书店，2012，第 179–204 页；赖品超：《宗教都是殊途同归？》，第 27–48，180–184 页。

[2] 参閱：John Hick, *God Has Many Names: Britain's New Religious Pluralism*. Basingstoke: Macmillan Press Ltd., 1980, chapter 4: 'Whatever path men choose is Mine'. 这种多元论，也可以定义为同一多元论（identist pluralism），以区分后面将谈到的殊途殊归的差异多元论（differential pluralism）。

[3] 约翰·希克（John Hick）：《上帝与信仰的世界：宗教哲学论文集》，王志成，朱彩虹译，北京：中国人民大学出版社，2006，第 112–122 页。

[4] John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, second edition, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004, pp. 36；希克：《理性与信仰》，第 109、122 页。

[5] 约翰·希克（John Hick）：《宗教哲学》，何光沪译，北京：三联书店，1988，第 272–287 页。需要指出的是，希克多元论所谈论的宗教是指轴心时期的宗教，或一般所谓的世界的伟大宗教，而不是指所有的宗教。在这个意义上来说，多元论也有一定的排斥性。



同的理解，对救赎的理解也是千差万别。如赖品超所指出，“将「拯救」一词运用于所有宗教是不恰当的，因为「拯救」是一种独特性而非普遍性的概念。”[1]希克也意识到不同宗教之间的不可相容性（incompatibility），[2]但他为协调彼此冲突的真理宣称而作的诠释努力，并不被相应的宗教信徒接纳。[3]他被批评为极大地简化了不同宗教的救赎观，以为不同宗教有着共同的目的，及类似的救赎；[4]好似他比其它的宗教徒都更了解他们的宗教，是最后的“先知”似的。[5]

潘尼卡即不赞成希克的“上帝中心论”，在他看来，真理是没有中心的，既或有中心，它也是流动的。他不满意希克的上帝中心论，因为，这暗含着各宗教都是不完全的，都有可能是错的（如盲人摸象），彼此需要互补才能完全。谁会满意，或承认自己的信仰是不完全，或有缺憾的呢？因此，他提出“真理多元论”。他认为，虽然我们每个人只能通过自己的视窗来看世界，但这所看见的部分是可以代表整体的。[6]从这个意义上讲，各宗教的救赎都是完全的，也是不同的，是“殊途殊归”。这也才是真正多元的意义所在，即承认不同的宗教有可能会达致不同的拯救或目的地。[7]

这殊途殊归的多元论，却有点后现代主义对真理所持的不可知论。正如有学者批判多元论辩论的重心并非是各宗教的和谐与多元，而是使各宗教都加入

---

[1] 赖品超：《宗教都是殊途同归？》，第 235 页，也参第 126–128 页。

[2] Netland, *Encountering Religious Pluralism*, p. 223.

[3] 如希克认为耶稣是完全的人，他的神性是从功用上而言（指从他的生命中可以清楚看见神圣的爱），并非本质上与上帝等同。参阅希克：《上帝与信仰的世界》，第 139–153 页；Netland, *Encountering Religious Pluralism*, pp. 232–236.

[4] Netland, *Encountering Religious Pluralism*, pp. 236–237. 此外，多元论也需要处理为何对同一终极实在的经验，会出现如此纷纭的宗教现象，乃至冲突的教义，它们判断的标准在哪里等问题。

[5] Alister McGrath, *A Passion for Truth: The Intellectual Coherence of Evangelicalism*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1996, pp. 219–220.

[6] 潘尼卡：《看不见的和谐》，第 143–149，244–247 页。

[7] S. Mark Heim, *Salvations: Truth and Difference in Religion*, Maryknoll: Orbis, 1995, pp. 13–43.

到所谓的“自由主义现代性”的阵营之中，它内在的本质是启蒙运动以来所信奉的一元论、自然神论、不可知论等“诸神”。因而，实质上是一种“自由主义现代性”的排他论。[1]此外，也正如有人对潘尼卡的批判所指出，多元论无法处理是否有些宗教比另一些宗教更具有普世性，或有效性；它也不能公正地对待基督教既局限却又绝对性（a partial yet definitive）的宣称。此外，多元论也没有面对宗教之间不可再化约（irreducible）的不同，是否有些是更关乎终极性的问题，而有些是更局限于历史的等问题。[2]

从以上讨论可知，面对多元、甚至是彼此冲突的宗教或拯救的宣称，排外、包容与多元都有各自的合理与不足之处。但若从基督信仰的角度出发，殊途殊归明显是不能接受的。基于基督信仰的认信：唯有藉着基督方有拯救（排他论），但上帝却也是愿意万人都得救的神（多元论），包容论应是比较能够平衡这两极的，这也是笔者倾向的立场。也即，笔者坚持基督之外无拯救，但基督信仰之外是完全有可能获得拯救的，毕竟任何人的得救都在于神，而非我们现在依据教义、或他人的表现而可以断定的。[3]在上帝的无限主权与奥秘面前，我们只能谦卑自己，将人的救赎仰望在祂的恩手之中，相信慈爱与怜悯的上主自有祂公义的审判。

三、从圣经再思救恩

以上对救恩论的讨论，很多是从宗教哲学的层面所进行的一个理性分析。

---

[1] Gavin D’Costa, *The Meeting of Religions and the Trinity*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2000, pp. 19–22.

[2] Anselm K. Min, “Loving without understanding: Raimon Panikkar’s ontological pluralism”, *International Journal for Philosophy of Religion* 68, no. 1–3, (2010), pp. 59–75.

[3] 承认基督信仰之外也有救赎的可能，也还有许多问题需要处理，如宣教是否需要呢？如要，它的意义何在呢？笔者以为，宣教仍是需要的，不是因为别人需要被拯救，而是基督徒只有借着顺从上主的吩咐才能更多认识祂；这是信徒自己的需要，而非上帝的需要。此外，也可以从林贝克的角度解释宣教的需要，即是让各信徒，更加认识及坚定自己的信仰，去伪存真、活出各自信仰的美善。也即，宣教应该重在对话，让人看见那超越的国度，使人愿意为此而活，一同为建设更加美好的社会而努力。



若从经文、或从福音的核心意义来反思救恩，或许会有不同的启发。首先，让我们从再思耶稣所传的福音出发。耶稣说，“日期满了，神的国近了，你们当悔改，信福音。”（可 1:15）这其中关键的信息是神的国近了，人应该悔改；也即人需要调整自己的生活，以神的国为念，不再过一个自我中心的人生。因此，耶稣所传的福音，并不重在人将来的得救（虽然这也是必将、附带要发生的事情），而是人当下应该有的生活。因为，天国并不是指一个有形的国度，让人将来可以进入。天国是指上帝的统治（reign）或上帝的王权（Kingship），也即凡上帝的旨意、祂的公义与慈爱得以贯彻的地方，就是属于祂国度的领域。[1] 所以，天国并非是在将来才临到，正如耶稣说，“我若靠着神的灵赶鬼，这就是神的国临到你们了。”（太 12:28）或者说，“神的国就在你们心里。〔心里或作中间〕”（路 17:21）而且，因着耶稣的受死与升天，祂赐下圣灵与门徒同在，因此，神的国更是已经临在众人中间、或就在信徒里面了，因为信徒就是“圣灵的殿”（林前 6:19）。虽然，上帝的国要在将来才能完全的实现，但它却实实在在已经临在了信徒中间。

此外，信徒也的确不应把生活的重心放在将来的得救上，如戴维斯所言，基督徒的盼望不是期待死后更美好的生命，而是确信自己现今在基督里的生命已是永恒的，并将胜过任何敌对的势力，包括死亡。信徒已经在基督里得了释放，及拯救。[2]或者如布特曼所言，基督徒的盼望并非是期待一个完美的将来；因着圣灵的降临，上主末世的临在变成了信徒当前因信而导致的生存状态。[3]而且，即或是对将来天国的盼望，它也不能只是属于心理上的安慰，反而应如莫尔特曼在其《盼望神学》一书所言，天国的盼望因着信而成为当下的觉醒与转

[1] 参乔治·赖德：《认识上帝的国》，林千俐译，台北：校园书房出版社，1989。

[2] Charles Davis, *A Question of Conscience*. New York: Harper & Row, 1967, pp.104.

[3] Rudolf Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary*, translated by G. R. Beasley-Murray, Oxford: Basil Blackwell, 1971, pp. 612–631.

化，它所造成的不是安定，反而是不安；因为所应许的将来无情地刺着每个未实现的当下。因此，在上帝中的盼望，意味着与现世的冲突，它要求抓住并改造人的思想和行动，从而对现实进行创作性的改造。[1]

因此，基督徒的拯救、或期待进入天国，不是在将来才发生的事，而是因信、在当下就发生的事。救赎是当下状态的改变，是一个悔改的人应有的、当下的生命改变。[2]因着对上主的信靠与盼望，它指引信徒的行为，从而对现状带来改变。这改变不仅是一种转化，也是一种创新，和朝向更加的美好。[3]哈维称这因盼望而激发的、改造社会的行动为神圣的行动（Sacred Activism）。[4]

若再从《以赛亚书》这所谓的"第五福音书"来看何谓好消息，[5]我们就会惊讶地发现，旧约在这方面的看法是类似的。旧约首次正式使用好信 / 消息（福音）这个词，就是在《以赛亚书》第 40 章 9 节。[6]这里所宣扬与期待的好信息即是"看哪，你们的神！"也即好消息就是，上帝、或上帝的拯救就要到了，或此时此刻上帝已经就在这里了。好消息的核心是上帝祂自己，如果人有了上帝，就有了一切；若没有上帝，人就将一无所是。这好消息对当时被掳之民即是意味着，上帝要拯救他们脱离亡国被掳、被压迫与剥削、及流离失所的状态。因此，救赎、或好消息在圣经中的原意并非是指将来灵魂的拯救、或进入天堂享受福乐，而是拯救就在当下，是人当下生命状况的改变。[7]而且，新约的作者也

1 莫尔特曼：《盼望神学：基督教终末论的基础与意涵》，曾念粤译，香港：道风书社，2007，第 9–32 页。
2 文章后面也会继续谈到这一点，即永生是认识耶稣、在当下就有的一种生命质的改变，而非指时间的永恒。
3 John Macquarie, *Christian Hope*, London: Mowbray, 1978, p.11.
4 Andrew Harvey, *The Hope: A Guide To Sacred Activism*, London: Hay House, 2009, pp. xvii–xxiii.
5 参 John F.A. Sawyer, *The Fifth Gospel: Isaiah in the history of Christianity*, New York: Cambridge University Press, 1996.
6 赛 40:9：报好信息给锡安的啊，你要登高山；报好信息给耶路撒冷的啊，你要极力扬声，扬声不要惧怕。对犹大的城邑说："看哪，你们的神！"
7 Claus Westermann, *Isaiah 40–66: A Commentary*, Philadelphia: The Westminster Press, 1969, pp. 44–45;



确实受惠于（第二）《以赛亚书》，并将这里的"好信息"用于新约的"福音"上。[1]

从以上讨论可知，救恩、或好消息（福音）的核心并不是个人将来的状况会怎样，好消息是神就在这里。福音关注的不应是人如何获取那将来永远的福乐，而是神的国、神当下的掌权或治理。得救就是进入上帝的国度，这当下就已经临在的、超越的国度，顺服神的旨意，"行公义，好怜悯，存谦卑的心，与神同行。"（弥 6:8）一个被拯救的生命，它更合宜的表达不是将来会进天堂，而是当下就已经被救赎在神的国里，活出那以神的国为念、"先求祂的国和祂的义"（太 6:33）的生命。也因此，一个被拯救的人、或拥有上帝国度生命的人，他不会因此而自以为义、或因此论断那些不信的人，反而是以行动来彰显那当下就已经临在的、超越的上帝之国。毕竟，这超越的上帝之国并非仅限于信徒的生命中，它也同样的临在世界之中，在那些不信的人中；因为万有都在上帝的手中，离了上帝的护佑，这个世界一刻也不能存留。如神学家克尼特所言，在当下的处境中，上帝的国不单涉及到社会的公义，也与全球生态环保相关。[2] 信与不信最大的区别因而不是在于将来是否会进天堂／国，而是在于人当下是否有意识、主动积极地回应上帝已经临在的国度或恩典，活出上帝那公义与美善的生命，"治理这地"（创 1:28）。

因此，与其纠缠于将来救赎的问题而彼此争论，从而制造分裂与对立，不如转回福音的核心——神的国、或上帝的临在与统治。以神的国为中心，也是

Edward J. Young, *The Book of Isaiah: Volume III, Chapters 40 through 66*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1972, pp. 37–38. 当然，不可否认，由于罪的影响，当下的拯救并不完全，将来天国的盼望，仍旧是拯救不可或缺的要素。

[1] 吴献章：《以赛亚书（卷三）》，香港：天道书楼，2005，第 55 页。

[2] Paul F. Knitter, *Jesus and the Other Names: Christian mission and global responsibility*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996, pp. 89–91.

当今处于宗教多元与对话处境下，一些神学家所探究的径路。[1]而以神的国为中心，就是承认上帝的主权，将人终极得救的问题留给上帝定夺。以神的国为中心，也是承认祂对世界的至高主权与治理，祂完全可以自由地使用其他宗教人士、或非信徒（如民 22:12；士 4:21；赛 10:5，44:28，45:1、13；徒 10:3 等）来成就祂的工。而且，神对世界的治理是全方位的，或者说救赎应该是多维度的，它不仅是指将来的拯救，也包括当下身体的安康、心理康健、从贫困 / 压迫中解脱，甚至包括生态治愈等等。[2]因此，以神的国为中心的信仰实践就是，基督徒可以、也需要与非信徒合作，为更美好的社会、或世界一同努力。这也是李提摩太的信仰实践，也即上帝国的概念在他的思想中扮演了一个十分重要的角色，如赖品超所指出，"他是以促进宗教间的合作为宗教对话的目标，而宗教间的合作是以促进人类社会的公义、解放及和平等为目标，而这一切的终极目标是上帝国的来临。"[3]或者用神学家科布的话来说就是，宗教对话的目标是在对话双方相互的创造性转化，并且以世界的创造性转化（creative transformation）为最终目标。[4]

四、对现今基督教中国化的意义

从以上的分析可知，好消息（福音）的核心是神自己、或祂的国（"看啊，你的神。""天国近了。"）。得救是当下就进入神的国，它关注的是生命当下状况的改变，而不是将来永远幸福的在天堂活着。毕竟，永生并非是一个时间维

[1] Knitter, *Jesus and the Other Names*, 89–93, 108–124, 165; Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism,* pp. 194–195.

[2] 或者说，拯救不是局限在个人的灵魂，而是包括个人生命的更新与整合、社群性的解放与复和，以致整个受造的成全（consummation）。参赖品超：《宗教都是殊途同归？》，第 131，250–251，277 页。

[3] 赖品超：《宗教都是殊途同归？》，第 43 页，也参书的第十一章：多维度的拯救与宗教对话。李提摩太的拯救观，可以说是以国度为中心类型的先驱。参赖品超：《多元、分歧与认同：神学与文化的探索》，新北：中原大学宗教研究所 / 台湾基督教文艺，2011，第 187–208 页。

[4] John B. Cobb, Jr., *Transforming Christianity and the World: a Way beyond Absolutism and Relativism*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1999.



度的概念，而是指一种生命质的改变，是拥有上帝／或圣灵内在的生命。正如经文所言，“认识你独一的真神，并且认识你所差来的耶稣基督，这就是永生。”（约 17:3）换句话说，好消息是天国已经临在，任何相信的人就必看见、与进入这超越又临在的天国，从而以天国为中心，活出那国度的生命。[1]但这生命质的改变，或是否在神的国中，并非人凭肉眼、或理论就可以彼此论断的。因为，这是上帝主权范围之内的事，人只能知道，自己是否在这个国度中，或这个国度在自己生命中的首要性、或重要性的程度如何。此外，从严格意义上来说，人并不能确定不同的宗教是否都是指向同一实体，或是同一实体的不同面向。[2]这或许要到末世才会明了，正如谢列贝克斯所指出，“从纯神学的观点看，正统信仰是无法证实的。纯理论的验证标识只可能是一种终末的事件。”[3]作为有限的人类自身，我们应从救赎论的争辩中解放出来，不再将目光聚焦在终极本体、或最终的救赎上，而应将目光聚焦在现世生活上，如韦斯特曼所指出，人被造的目的本是为远离“众神”的世界（detached from the life of the gods），而专注于此世地上的生活。[4]或者说，人当以“神的国为中心”（Kingdom-centered）来处理宗教间的关系，即重在关注及回应当下世界的需要为中心。[5]虽然，我们在很多问题上仍带着怀疑，但如谢列贝克斯所指出，基督信仰不是纯粹的理论问题，它最终是一个信仰实践的问题，是一种以上帝为中心的盼望行动，虽然这行动常常是与理性的怀疑结合在一起的。[6]

---

1 参唐洪林：《再思“信耶稣得永生”》，《协和家书》，2022 年第 29 期，第 17–18 页。

2 这是闵对潘尼卡多元性的怀疑。参 Min, “Loving without Understanding: Raimon Panikkar’s Ontological Pluralism”, p. 71.

3 谢列贝克斯：《信仰的理解：诠释与批判》，朱晓红等译，香港：道风书社，2004，第 82 页。

4 Claus Westermann, *Genesis 1–11: A Commentary*, translated by John J. Scullion S.J., Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1984, p.159.

5 Pavel Hosek, “Towards a public theology of religious pluralism”, *European Journal of Theology* 14，no.1, (2005), pp. 27–36.

6 谢列贝克斯：《信仰的理解》，第 82–83 页。

将救赎从末世的天国转移到以神当下的国度、或以回应当下世界的需要为中心，对基督教的中国化、及建设和谐中国是更有意义的。首先，这将打破那树立在信与不信之间的藩篱，化解圣俗二分所造成的宗教与生活的割裂，更有助于信徒与非信徒的交往与合作。而且，这也将有助基督教与其它各宗教建立更加和睦与共融的关系。正如潘尼卡建议人们不必为分歧感到不安，也无需再坚持大一统的结局；因为，美妙的和谐可以从对立、斗争中产生。我们需要的只是那一份对实在（上帝）的信心，即相信实在（上帝）是有序的——是真的、善的、和美的；虽然这种信任同时也包含了某种对自身的“忠诚”。[1]也即坚持“唯独耶稣”、或正统的基督信仰，与又承认多元并非不可相容。[2]人对自己信仰的确信，不应带来对他者的排斥，反而应让自己更有信心去包容、接纳其它的宗教信仰，而非相反。[3]如潘尼卡所言，“我不太理解你，甚至我认为你是错的，但你是错的这一事实并不更多地告诉我我是对的，或许我也是错的。”宗教之间需要的是爱、对话和人性的接触，即便我们的观念和准则不相容，[4]但这并不妨碍我们可以一同为建立一个更美好的社会而努力。[5]

其次，这也有助基督信徒更加投入到服事这个世界当中去，使得信徒的信仰更加落地，毕竟这是天父世界，上帝的国就在这里。这样的心态，必然使信徒对“世俗”的工作、文化、传统与学问等不再抱负面的态度，反而愿意去面对、认识与学习，并在其中查验何为上帝的心意，祂的国度在这个世界中当是如何的，信徒又当如何去实践、或拓展神的国。即或在现实的世界中，信徒会遇到

[1] 潘尼卡：《看不见的和谐》，第 241–259 页。

[2] Terrency W. Tilley, “Christian Orthodoxy and Religious Pluralism”, *Modern Theology* 22, no.1 (2006), pp. 51–63.

[3] Avery Dulles, “Christ Among the Religions”, *America* 186, no. 3, (2002), pp. 8–15.

[4] 潘尼卡：《看不见的和谐》，第 145 页。

[5] 如梁燕城即认为，基督徒与共产党员虽然“道不同但可相为谋”。参梁燕城：《儒、道、易与基督信仰》，北京：宗教文化出版社，2014，第 314-326 页。



拦阻、挫折、纷争、或迷惘，他们也不再以为这是撒但的世界，从而逃避、或躲回教会的四面墙壁之内。

再次，这也将使信徒在祖国人民的心中不再是自大地排外、与论断他人生死，反而更是有种谦卑，毕竟上帝的奥秘非理性可穷尽，它有"一个不受可理解性影响的不透明的面孔"。[1]在奥秘的上主面前保持谦卑与开放的态度，[2]有利于信徒采用中国的文化与宗教等因素来更新、丰富基督的信仰。而这也是基督教中国化其中一个含义及困难所在，即是用"适合我国的国情、民情，适合我国人民的心理接受方式和灵性表达方式"来诠释基督信仰。[3]换句话说，即是信徒不必扬弃儒家、道家与佛教，反而可以通过中国宗教与文化的概念去重新诠释基督信仰，毕竟儒家的道德思想和伦常学说、佛教的灵性修养、道家的无为思想等，都有助基督教神学的发展。[4]真正对上主的开放，即意味着向他人开放，投入对话，并允许自己的信仰为他人的洞见所丰富，或如汉斯·昆所言，这是一条"创造性地改造道路"。[5]任何人都不能以为已经掌握或拥有了真理，或真理的表达就是如此而僵化不变了。

总之，若基督信徒能从"论断"谁能得救的捆绑中脱离出来，认识到上帝的国已经临在了，拯救是当下的，就将不再在理论的辩论上较真理，而是活出那以神的国为中心的生命来见证真理。正如潘尼卡所言，真理是关系性的，即我们人多少分享了那种我们称之为真理的陈述，真理总是一种与我们人有关的关

[1] 潘尼卡：《看不见的和谐》，第 147 页。

[2] 我们需要一种对上主奥秘敞开的心态，这种开放性，如拉纳所言，是能够倾听圣言的先验条件。K·拉纳：《圣言的倾听者——论一种宗教哲学的基础》，朱雁冰译，香港：三联书店有限公司，1992，第 62 页。

[3] 王美秀：《基督教的中国化及其难点》，《世界宗教研究》，1996 年第 1 期，第 74 页。

[4] 赖品超、苏远泰，《自北徂南、由大陆至边缘：徐松石的本色化理论的转变》，载李金强、吴梓明、邢福增编，《自西徂东——基督教来华二百年论集》，香港：基督教文艺，2009，第 507–524 页。

[5] 汉斯·昆：《世界伦理构想》，周艺译，香港：三联书店，1996，第 156 页；及参潘尼卡关于"对话的开放性"的论述，潘尼卡：《看不见的和谐》，第 247–249 页。

系。[1]此外，这种转变也不仅有助活出与他人和睦的生活，建设和谐中国，也将有利于信徒投入当下“世俗”的生活中，吸取中国的宗教与文化等因素来更新转化基督信仰，从而进一步使基督教的中国化走深走实。

[1] 潘尼卡：《看不见的和谐》，第 145–146 页。



参考文献

Bultmann, Rudolf. *The Gospel of John: A Commentary*. Translated by G. R. Beasley-Murray. Oxford: Basil Blackwell, 1971.

Cobb, John B. Jr. *Transforming Christianity and the World: a Way beyond Absolutism and Relativism*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1999.

Davis, Charles. *A Question of Conscience*. New York: Harper & Row, 1967.

D'Costa, Gavin. *The Meeting of Religions and the Trinity*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2000.

Delio, Ilia. "Religious Pluralism and the Coincidence of Opposites". *Theological Studies.* 70 (4), 2009: 822–844.

Dulles, Avery. "Christ Among the Religions". *America.* 186 (3), 2002: 8–15.

Dupuis, Jacques. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. Maryknoll: Orbis, 1997.

Gillis, Chester. *Pluralism: A New Paradigm for Theology*. Louvain: Peeters Press, 1993.

Knitter, Paul F. *Jesus and the Other Names: Christian Mission and Global Responsibility*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996.

Harvey, Andrew. *The Hope: A Guide To Sacred Activism*. London: Hay House, 2009.

Heim, S. Mark. *Salvations: Truth and Difference in Religion*. Maryknoll: Orbis, 1995.

Hick, John. *God and the Universe of Faiths*. Houndmills: Macmillan Press Ltd., 1988.

——. *God Has Many Names: Britain's New Religious Pluralism*. Basingstoke: Macmillan Press Ltd., 1980.

——. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. Second edition. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004.

Hosek, Pavel. "Towards a public theology of religious pluralism". *European Journal of Theology*. 14 (1), 2005: 27–36.

Macquarie, John. *Christian Hope*. London: Mowbray, 1978.

McGrath, Alister. *A Passion for Truth: The Intellectual Coherence of Evangelicalism.* Downers Grove: InterVarsity Press, 1996.

Min, Anselm K. "Loving without Understanding: Raimon Panikkar's Ontological Pluralism". *International Journal for Philosophy of Religion.* 68 (1–3), 2010: 59–75.

Netland, Harold. *Encountering Religious Pluralism: The Challenge to Christian Faith & Mission*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2001.

Okholm, Dennis L. & Timothy R. Phillips eds. *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1996.

Panikkar, Raimundo. "The Jordan, the Tiber, and the Ganges: Three Kairological Moments of Christic Self-Consciousness". *The Myth of Christian Uniqueness*. edited by John Hick and Paul Knitter. London: SCM Press, 1988.

Rahner, Karl. *Theological Investigations: Vol. V Later Writings*. Translated by Karl-H. Kruger. London: Darton, Longman & Todd Ltd., 1966.

Sawyer, John F.A. *The Fifth Gospel: Isaiah in the history of Christianity*. New York: Cambridge University Press, 1996.

Tillich, Paul. *The Encounter of Religions and Quasi-Religions*. Edited by Terence Thomas. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1990.

Tilley, Terrency W. "Christian Orthodoxy and Religious Pluralism". *Modern Theology*. 22 (1), 2006: 51–63.

Westermann, Claus. *Isaiah 40–66: A Commentary*. Philadelphia: The Westminster



Press, 1969.

——. *Genesis 1–11: A Commentary*. Translated by John J. Scullion S.J. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1984.

Young, Edward J. *The Book of Isaiah: Volume III, Chapters 40 through 66*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1972.

保罗·尼特：《宗教对话模式》，王志成译，北京：中国人民大学出版社，2004。

丁光训：《丁光训文集》，南京：译林出版社，1998。

汉斯·昆：《世界伦理构想》，周艺译，香港：三联书店，1996。

K·拉纳：《圣言的倾听者——论一种宗教哲学的基础》，朱雁冰译，香港：三联书店有限公司，1992。

赖品超：《宗教都是殊途同归？》，香港：道风书社，2020。

——：《多元、分歧与认同：神学与文化的探索》，新北：中原大学宗教研究所/台湾基督教文艺，2011。

——编：《近代中国佛教与基督宗教的相遇》，香港：道风书社，2003。

李金强、吴梓明、邢福增编：《自西徂东——基督教来华二百年论集》，香港：基督教文艺，2009。

梁燕城：《儒、道、易与基督信仰》，北京：宗教文化出版社，2014。

雷立柏（Leopold Leeb）编：《汉语神学术语辞典》，北京：宗教文化出版社，2007。

雷蒙·潘尼卡：《看不见的和谐》，王志成、思竹译，南京：江苏人民出版社，2001。

黎志添主编：《华人学术处境中的宗教研究：本土方法的探索》，香港：三联书店，2012。

林贝克：《教义的本质：后自由主义时代中的宗教及神学》，王志成译，香港：

汉语基督教文化研究所，1997。

莫尔特曼：《盼望神学：基督教终末论的基础与意涵》，曾念粤译，香港：道风书社，2007。

乔治·赖德：《认识上帝的国》，林千俐译，台北：校园书房出版社，1989。

唐洪林：《再思"信耶稣得永生"》，《协和家书》，2022 年第 29 期，第 17–18 页。

王美秀：《基督教的中国化及其难点》，《世界宗教研究》，1996 年第 1 期，第 74–82 页。

吴献章：《以赛亚书（卷三）》，香港：天道书楼，2005。

谢列贝克斯：《信仰的理解：诠释与批判》，朱晓红等译，香港：道风书社，2004。

约翰·希克（John Hick）：《理性与信仰：宗教多元论诸问题》，陈志平、王志成译，成都：四川人民出版社，2003。

——：《上帝与信仰的世界：宗教哲学论文集》，王志成，朱彩虹译，北京：中国人民大学出版社，2006。

——：《宗教哲学》，何光沪译，北京：三联书店，1988。

中国主教团秘书处编译，《梵蒂冈第二届大公会议文献》，台北：天主教教务协进会，1975。



Soteriology and the Sinicization of Christianity

Paul Honglin TANG (Guangdong Union Theological Seminary)

Abstract: Due to the exclusionary stance of soteriology, many Christians' lives are divided into the holy and the secular. By analyzing three common positions of soteriology (exclusivism, inclusivism, and pluralism), this article shows that salvation is entirely possible outside Christianity, or among non-believers. In addition, the article also reflects on the gospel or salvation in light of Scripture, maintaining that the core of the good news is God himself, or the kingdom of God. To be saved is to enter the kingdom of God, but the kingdom of God lies not in the future, rather, the rule of God sets in the present. Therefore, the life of believers should be centered on the kingdom of God, and live beyond the life of the transcendent kingdom in the moment. Further, it is the life of obeying the Lord and managing the earth. The faith-centered practice not only helps to break down the barriers between believers and non-believers, but also necessary to build a harmonious China and thus further deepen the sinicization of Christianity.

Keywords: exclusivism, inclusivism, kingdom of God, pluralism, sinicization of Christianity

圣经诠释视域下的希腊正教生态神学简介

李琳（中央民族大学哲学与宗教学学院）

摘要：作为希腊正教会的代表人物，同时还是君士坦丁堡普世牧首的巴尔多禄茂，在专门论到环境通谕中的圣经引用部分和希腊正教神学家们对相应圣经生态神学观点的诠释，梳理希腊正教基于圣经诠释的核心生态论观点。这些观点包括：正教会在圣餐礼的永恒维度里经验自然界的圣像视角，认为万物皆有上帝能力的临在；而生态灾难乃来自于人类之罪的繁衍，是首生者对上帝的悖逆之罪代代相传而导致自然秩序逐渐无法荣耀上帝，因此悔改才是生态事业的前提；耶稣受难带来的和解不仅仅关涉人和上帝，也包括非人受造界；效法基督之爱和爱上帝是基督徒关心生态的动力；在末世论维度里，教会也面临着是否照管了上帝所托付的弱小受造物以及如何交账的问题；教会在当代生态事工承担着先知性教导和宇宙祭司等重要职分。

关键词：希腊正教、生态神学、圣经诠释、巴尔多禄茂

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202212_(19).0011

引论

在引介和解读希腊正教的圣经生态观前，我们首先需要明确和澄清的一点是：东正教虽然也重视圣经，但绝非将圣经看作生态神学或者说神学第一和唯一的权威标准，他们乃是在教会、传统、礼仪（尤其是圣餐礼）之中来看待圣经，具有自己独特的神学解读。

在阅读正教关于生态的文献中我们会发现，圣经的解读并不能涵盖其全部



论证，他们所宣认的基督徒对生态环境所应该有的心态、理念和使命（或者更广泛地说是全人类对生态环境所应有的心态、理念和使命），虽然圣经中也清晰显现，但他们也同样注重在礼仪（圣餐）中所表达的——他们认为这些“传统”教会在历史中不曾丢弃，因此教会的生态观在现代并不需要特别发明，只需继承“传统”（包括圣经和圣传）即可。由此，这样的生态神学既不囿于圣经，又不脱离圣经，在更广阔而究竟的多重维度上涵盖了圣经生态观中的创造论维度、基督论维度、末世论维度等等。因此，我们在审视东正教生态神学中引用的圣经时，就实际来说，是无法脱离他们的礼仪观、圣事观、教会论来单独理解的。我们必须在一个融合了圣像学、礼仪学、教父学、灵修学的整体框架下来看待他们所引用的和阐发的圣经，才能获得准确的理解。

希腊正教神学家佩特洛斯·瓦西里亚迪斯（Petros Vassiliadis）在其《从东正教角度看圣经》一文中就以上这个问题解释说，之所以需要在一个整全的框架下去解读圣经是因为，正教认为教会首先并不是一个文本解读机构，而是敬拜团体，由敬拜才衍生出教义和信条，圣经是从敬拜经验所自然流露出来的文字记录。因此圣经的地位并不能超越教会。正教始终坚持圣经不是个人可以随意解读的，而必须在教会这个敬拜团体也就是它的源头里才能获得正确而整全的理解，因为他们正确的理解不是出于个人，而是出于敬拜团体与上帝在圣餐中的相交、交流和启示，这神圣圣餐仪式是在教会中举行的，其启示也是教会所接受并保守的。

> 教会首先是一个敬拜团体。敬拜是第一位的，教义和信条是第二位的。‘祈祷律制定信仰律’……因此，通过圣经的认信和见证只能是当地社区的圣餐交流经验的自然结果。……在不否认圣经在世界文学中自主地位的合法性或其私人阅读的重要性的情况下，东正教一直相信圣经只有在这个教会圣餐团体中才能获得完整。……三位一体神学指出，上帝自己的生命

中是一个交融的生命……它的阅读是为了体验存在于上帝中的交融生活……达到神化（theosis），换句话说，分享存在于上帝之中的交流。……在读经文的时候，上帝确实直接对我们每个人的心说话，但这总是在一个框架内，有特定的参照点。这个框架是上帝的国度，在圣餐神圣礼拜仪式中“实现”了，这个特定参考点就是教会。[1]

所以，正教阅读和解释圣经的特点，不单只是就圣经而解圣经，而是以教会这个圣餐团体的经验和传承为参照标准，在（圣餐礼中）与上帝生命共融的体验中来诠释圣经。

一、永恒维度里自然界的圣像视角

正教会有着自己历史悠久的圣像传统，这也体现在他们的圣经理解上，一种独特的“圣像式呈现”，即以图像形式阐释圣经的核心要义，集中体现在基督论中，尤其是耶稣登山变相、圣餐中上帝国的预尝与实现、末世显荣这些概念的应用上。

“在东正教世界中，基督论的、因此也是‘道成肉身’的观点，在阅读、理解和阐释圣经的过程中，产生了一种以图画形式呈现圣经的合法性，同时也产生了通过圣像来见证福音的合法性。……强调其变相和末世维度……事实上，整个造物，人类和自然都可以被改变：不仅仅是他们在堕落之前拥有的最初的和谐和美丽，而且是他们将在未来的王国中获得的更大的荣耀。……圣像……预示着上帝的王国即将来临。正如在圣餐中一样，在圣像中也一样，过去、现在和未来的互动也是显而易见的，这个世界对未来世界的相同期待也是存在的。”[2]

[1] Petros Vassiliadis, Reading the Bible From the Orthodox Perspective, *Ecumenical Review* 51 (1999), pp. 25-30.

[2] Ibid.



这种贯穿在圣经阅读、理解和阐释中的正教圣像观在其生态神学中亦具有关键地位。其中，又以圣经的道成肉身教义为其生态圣像观的核心。因为道成肉身的本意就是非受造的上帝取了一个受造物作为自己的像，由此从不可见成了可见的，于是人才能通过基督这个可见的肉身来看见上帝。而希腊正教的生态圣像观将这个概念加以扩展，从基督这个肉身扩展到每个人，甚至是每一个自然界的受造物。

> “耶稣基督这个圣像之中，非受造的上帝取（呈现）了一张受造的面孔，那是一种‘超越（exceeding）（诗篇 44：2）’的美，那是一种‘可以拯救这个世界的美’（Fyodor Dostoevsky）。在（圣像）这里，基督就在我们中间，即以马内利（马太福音 1：23）”[1]

基于此，希腊正教相信我们可以也应该去在自然界的每一个微小之物中瞥见上帝，因为上帝在自然万物中就如在基督这个圣像中一样，神圣地临在着。这种观念与其在圣事礼仪中所信、所表达、所实践的是统一的——上帝并不与这个世界隔绝，他临在于世界，这正是正教礼仪所要向世界、向世人宣告和展示的信念。在这个将世界视为一件圣事的背景之下他们相信，大自然的每个创造都暗含上帝的圣洁，都在以自己的存在之美来赞美上帝。

> “在大自然的圣洁感暗示着有气息的万有都在赞美上帝（诗篇 150：6）；整个世界是一个‘上帝能力的燃烧着的灌木’，正如格里高利·帕拉玛在 14 世纪声称的那样。当我们的心敏感起来，‘我们的眼睛就会睁开，以认知到受造物之美’（叙利亚的阿爸以撒，7 世纪）。”[2]

[1] John Chryssavgis, “A New Heaven and a New Earth: Orthodox Christian Insights from Theology, Spirituality, and the Sacraments”，in John Chryssavgis, Bruce V. Foltz., *Toward an ecology of transfiguration: orthodox Christian perspectives on environment, nature, and creation*, New York: Fordham University Press, 2013, pp. 152-162.

[2] Ibid.

因此，他们相信，在每个受造身上去实现它原本被造的意图，就是回应上帝的圣召。

> “我们回忆起这个世界的圣事维度，认识到没有任何事物是世俗的或亵渎的，它们都是至关重要的。万有都是被上帝所造，都是被上帝所拥抱。上帝是我们世界的结构，并且是在我们世界的结构之中。如果上帝与世隔绝，那么世界将会崩溃。……回忆起我们“在每个小时和每个时刻，在天上地上，事实上在他统治的所有地方”（诗篇 103：22）去实现上帝临在的圣召。这就是圣事世界观的深度。”[1]

在东正教的圣礼里，正教会相信并实践着将世界当作一件圣事的信仰。在他们的圣礼中，整个世界被他的祭司——人类带入上帝国之中，从而实现它的更新。

> “整个世界都是圣礼的一个组成部分。上帝被树木和飞鸟所赞美，被星辰和月亮所荣耀（诗篇 18：2），被海洋和沙砾所敬拜。在这个世界中有一个艺术和音乐的维度。……圣礼是为着整个被污染的宇宙的更新而祈求上帝。……我们的使命是将受造界带入上帝国之中。”[2]

在圣礼中，受造界被更新或者说回归到原初的美与神圣，这就是末世论的维度。在每一次的圣礼尤其是圣餐之中，人类所污染和破坏的自然界的更新被教会不断地“实现”和“预尝”。

由此，我们就可以理解希腊正教的代表人物君士坦丁堡普世牧首巴尔多禄茂（Ecumenical Patriarch of Constantinople, Bartholomew, 1940-）在 1993 年 9 月 1 日《通谕》中所阐发的正教礼仪生态学：“通过对世界的一个圣餐礼式的使

[1] Ibid.

[2] Ibid.



用，他们成为上帝的世界和无限的爱的分享者，而不是无神论政体或快乐主义本能因着科技傲人的进步所教导的那种消费者。"[1]正教会相信，正如圣餐礼基督临在于饼和酒之中那样，整个受造界的一花一草一木一物也有上帝（能力）的临在，上帝（的能力）临在于每个受造物之中，上帝（的能力）也在维护着每一个他的创造物。自然界在正教这样的圣像视角下，将不再单纯是消费、攫取的对象，而是默观上帝、领受和分享上帝之爱的地方。

二、人类对上帝的不顺服导致自然秩序无法实现其目标

巴尔多禄茂的前任牧首迪米特里欧斯（Demetrios，1914-1991）在 1989 年 9 月 1 日《通谕》中引用罗马书 8：22"一切受造之物一同叹息、劳苦，直到如今"来描述地球上生态环境的状况，并紧接着指出种种自然灾害是受造界对此悲惨压迫的抗议，来预警生态保护的迫切性:"而且它（笔者按：指除人类以外的受造界）现在开始抗议人类对待它的方式"[2]。

九年后巴尔多禄茂继承其遗志在 2008 年 9 月 1 日《通谕》中再一次引用罗马书 8：20，22 解释生态环境悲剧性现状背后的原因，他认为正是现代人生活方式的选择导致了生态悲剧，而生活方式的错误选择又源于人类道德和灵性的堕落。

> "原本文明的现代人的选择和行为导致了这种悲惨的情形，（这情形的背后）主要是道德和灵性两方面问题，这个问题在 19 个世纪以前受上帝启示的使徒保罗的《罗马书》中就用丰富的意象来表达了，并明确强调了

1 Ecumenical Patriarch Bartholomew, John Chryssavgis, *Cosmic Grace, Humble Prayer: The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew Ⅰ*, Cambridge, U. K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003, p.44.

2 Ecumenical Patriarch Bartholomew, John Chryssavgis, *Cosmic Grace, Humble Prayer: The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew Ⅰ*, Cambridge, U. K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003, p. 38.

> 其本体论维度：‘因为受造之物服在虚空之下，不是自己愿意，乃是因那叫他如此的……我们知道一切受造之物，一同叹息劳苦，直到如今。’”[1]

因此他在这份通谕的结尾处以警示的口吻说道，在圣经创世记中受造界本来是和人类一起被造而享有起初的美丽，而随后人类堕落了，堕落的人类使得与他自始至终在一起的自然也遭受了厄运，就是人类之罪的打击与压迫。作为这个受造家庭中受压迫和虐待最严重的弱势一方，它在痛苦地呻吟着。

> “亲爱的主内的兄弟和孩子们，我们知道受造物从原始的美丽中参与了亚当的堕落；结果，它痛苦地呻吟着与人类在一起。此外，我们知道人类的虐待、偏差、侵犯和傲慢会导致对苦难自然的破坏，受造物的败坏。”[2]

在他看来，现今生态环境不可遏制地滑向毁灭边缘的根本原因要追溯到圣经创世记中人类始祖所犯之罪，罪所导致的创造的堕落，致使上帝最初的设计目的偏离原意，只能从这个根子上去解释。他在 1997 年 9 月 1 日《通谕》中说道：

> “然而，享受地上和天上的事物并不是没有任何先决条件的——这种享受也必须是他们自己愿意的和积极意志的结果。在这方面，首生者被命令在天堂中践行克己——他们不可吃特定的水果。他们也被授予劳动的命令——他们要工作并经营他们所在的花园。此外，他们被命令要在地上繁衍和实践统管，在其中他们工作以使这地成为一个尘世天堂的延伸。……然而不幸的是，首生者的堕落和他们目标的偏离，也导致了他们对自然和其他人类同胞态度的转变。因此，今天我们面临着人们与自然环境相关的

[1] Ecumenical Patriarch Bartholomew, John Chryssavgis, *On Earth As In Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*, New York: Fordham University Press, 2012, pp. 59-60.

[2] Ibid., p.61.



极其以自我为中心和贪婪的行为。这种行为泄露了他们对其自然美景和自然栖息地及其人类同胞的生存条件的冷漠。”[1]

他依据圣经罗马书和创世记的经文，将人们的视线从人类这一个小范围打开了，扩大到整个受造界的视野之中。他认为，人类首生者对上帝的不服从、悖逆之罪的遗传，所影响的不仅仅只是人类而已，还有非人的所有受造之物。受造之物它们在世世代代的人类历史中，同样受了人类之罪的咒诅，万物在罪的压制下，“叹息劳苦”，等候被赎，“直到如今”。有意思的是，该经文的解读与判断和人类历史上生态平衡不断被破坏的历史进程的确是吻合的。而他认为，这并非自因——“自己愿意”，即自然演化的结果，而是他因——“那叫他如此的”，也就是人类的所为，使其“服在虚空之下”，丧失了受造之物原本该以自身荣耀上帝的意义。这就在本体论维度上挑明了生态恶化的本质，即罪的遗传，首生者悖逆上帝的恶果，一直在纵向层面代代相传，也在横向层面波及无辜的受造界、每一个受造之物。

他认为，生态死结的解决之道就是悔改，悔改是开展生态事工的前提。在2003 年 9 月 1 日《通谕》中，他解释了创世记中所记载人类始祖所遗传之罪如何影响人类对生态的意念和行为，以及正教徒为人类的生态悔改而祈祷的重要性。

“自然环境是上帝出于爱和服务于人类的需要而创造的。然而，由于亚当最初的不顺从，环境的自然和谐与平衡被破坏，由于他持续地不遵守上帝的诫命，环境继续被破坏，导致环境完全的混乱和不和谐状况。因此，我们今天为保护自然环境免受各种破坏和扰害而献给主的祈祷，首先应该

[1] Ecumenical Patriarch Bartholomew, John Chryssavgis, *Cosmic Grace, Humble Prayer: The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew Ⅰ*, Cambridge, U. K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003, pp. 52-53.

是为人类能够忏悔而祈祷，人类因判断失误、轻率和有时傲慢的行为直接或间接地挑起了大部分（虽说不是全部）的自然灾难。”[1]

他通过引用马太福音中的主祷文，其中“免我们的债，如同我们免了人的债”的经文，认为这句话有更宽广的含义，即基督徒在祈求上主宽免他们罪过的时候，也应当祈求上主宽免自己对于环境所犯下的罪。

“教导我们《主祷文》的上主在《主祷文》中包含了一个伴随请求的应许：‘原谅我们的罪过，就像我们原谅那些向我们犯罪的人一样。（笔者按：和合本译为“免我们的债，如同我们免了人的债”。）’ 这有更宽广的意义。……我们对造物主和他明智地规定的自然和灵性法则的傲慢态度，这种态度和心态的改变称为‘悔改’。唯有我们向上帝祈求环境保护的祷告有伴随着相应的悔改，这样的祷告才会有效果，才会受到上帝的欢迎。”[2]

他的环境顾问约翰·克里萨夫斯基（John Chryssavgis）在另一篇文章中对此有更进一步的解释：“通过悔改，我们认识到我们已经落入缺乏‘去服务和保护（修理看守）这地土’（创世记 2：15）的使命。”[3]

1990 年 9 月 1 日《通谕》和 1992 年 9 月 1 日《通谕》，对人类在生态环境中的身份和使命也有更进一步的说明，即人是自然的管家而非拥有者，人是上帝在自然造化中的同工、参与者和分享者，人被呼召去自我超拔以便圣化这个世界，将世界带回到上帝里面。

---

[1] Ibid., p. 62.

[2] Ecumenical Patriarch Bartholomew, John Chryssavgis, *On Earth As In Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*, New York: Fordham University Press, 2012, p.52.

[3] John Chryssavgis, A New Heaven and a New Earth: Orthodox Christian Insights from Theology, Spirituality, and the Sacraments，in John Chryssavgis, Bruce V. Foltz., *Toward an ecology of transfiguration: orthodox Christian perspectives on environment, nature, and creation*, New York: Fordham University Press, 2013, pp. 152-162.



“请作为管家来使用自然环境而不是作为其拥有者。”[1]

“人类已被呼召去承担在对受造界的万有的责任中去成为参与者（partaker）和分享者（sharer）的任务。因此，从一开始，人类被赋予‘上帝的形象’，是被呼召去持续地自我超拔以便每个人可以圣化这整个世界，在负责任地与造物主上帝的同工中，由此成为一个忠实的‘部长（minister）’和‘管家（steward）’。”[2]

正如巴尔多禄茂之前所引用的罗马书的经文里所言，受造之物所盼望的，是上帝的众子的显现以及他们所带来的上帝的拯救，使它们能够从人类罪的权势下解脱出来，回归到上帝那里去。而在这过程中，基督的工作至关重要。

三、基督带来的和解具有重要的生态论意涵

巴尔多禄茂在 1996 年 9 月 1 日《通谕》基于哥林多后书 5:18-19 保罗所宣告的信息，强调基督的代偿也是自然界得救的前提，是人、神、物关系和解及修复的枢纽。基督的道成肉身、身体复活，他为人类之罪的替代性救赎和清偿，他在上帝和人之间的中保作用，同样适用于生态环境。

“和解在教会中被理解和被体验为一种清偿（settlement）：‘上帝在基督里正在使这世界与祂和好’，而不考虑他们的过犯——正如万国的使徒圣保罗所宣布的那样（哥林多后书 5:19）……祂‘通过耶稣基督使我们与祂和好’（哥林多后书 5:18）。此外，教会尽职尽责地提醒我们，上帝亲自放置了‘和解的信息’（哥林多后书 5:19）在我们里面，他将福音——这个和解

[1] Ecumenical Patriarch Bartholomew, John Chryssavgis, *Cosmic Grace, Humble Prayer: The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew Ⅰ*, Cambridge, U. K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003, p. 39.

[2] Ibid., p. 41.

的上帝与人类和自然界的新的、充满爱的交流的喜乐信息的宣讲（使命）托付给我们基督徒。”[1]

在 1998 年 9 月 1 日《通谕》中，他再次引用罗马书 5:11 和哥林多后书 5:19 说明基督是人、神、物和解的枢纽。其中强调了如果人类不首先通过基督与上帝和解，那么自然的和解也就无法实现，这也是人类经历着自然与我们的对抗的原因。

“我们能够在基督里以祝福和感恩的心享受这世上的事物，我们通过他得到了和解（罗马书 5:11）。……这种爱是通过把万有都在感谢中献给上帝来表达的，我们已经通过耶稣基督与上帝和解（哥林多后书 5:19），也享受我们与自然之和解。如果我们不与上帝和解，自然之力量就会与我们对抗。我们已经经历了这种对抗的后果。”[2]

他的生态视野里包含四个维度：非人的受造界、人类、耶稣、上帝。非受造的上帝取了一个肉身、物质性的形象，这就是“道成肉身”，是基督救赎论的核心。欧内斯特·卢卡斯（Ernest Lucas）认为，道成肉身的教义说明“上帝可以在基督内并借着基督而为人所知”，“此外，身体复活的教义说明上帝会使用物质并转化它，不会丢弃它。”[3]因此，物质世界在道成肉身教义里面获得了重要地位，说明耶稣基督的救赎与非人的受造界同样是紧紧相连的。不论是他到来的方式、救赎的方式、和最终转化后的形态，都与物质性的受造息息相关。所

[1] Ecumenical Patriarch Bartholomew, John Chryssavgis, *Cosmic Grace, Humble Prayer: The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew Ⅰ*, Cambridge, U. K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003, p. 51.

[2] Ecumenical Patriarch Bartholomew, John Chryssavgis, *Cosmic Grace, Humble Prayer: The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew Ⅰ*, Cambridge, U. K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003, pp.55-56.

[3] Ernest Lucas, “The New Testament teaching on the environment”, *Transformation* (1999) 16:3, pp. 93-99.



以，希腊正教认为，基督的这种以物质性肉身到来方式，具有重要的表征意义，说明非人受造物并不为上帝所轻视。

玛格丽特•贝克（Margaret Barker）在《创造：圣经视角下的环境》（*Creation: A Biblical Vision for the Environment*）一书中对此有更明确的阐发："What Adam lost was restored in Christ, the second Adam. 'In him all things hold together' (Col. 1.17).即伊甸园里亚当所失落的，在基督这位第二亚当里面被恢复了。'万有靠他而立'（歌罗西书 1：17）"[1]所以他认为，基督的救赎是具有宇宙性的意义。他所拯救的，不仅仅是人类这个族群，还有非人受造界。基督道成肉身的结果是带来宇宙性的和解与天地间和谐秩序的恢复。创造和救赎在此被结合在一起。显然，那作为受造界秩序的创造者、维护者、拯救者的基督是同一个基督[2]。

约翰·克里萨夫斯基（John Chryssavgis）认为，人类生态之罪的解决包含一个重要的问题，就是代价的问题。世人的罪不是没有后果的，而罪也不是白白赦免的。基督的受难正是因为罪是需要代价的，基督在十字架上所流的血是人类所犯之罪的代价。他为人类做出了表率。只有付上代价才能成就上帝的公义，才能使罪的问题得到切实的解决。

> "当然，这个世界不总是感觉起来甚至看起来像天堂；稍稍一瞥战争造成的苦难就足以让我们清醒过来。尽管如此，圣保罗写道：'（上帝乐意）既然藉着他在十字架上所流的血成就了和平，便藉着他叫万有——无论是地上的、天上的——都与自己和好了（歌罗西书 1：20）'这里提到的'十字

---

[1] Margaret Barker, *Creation: A Biblical Vision for the Environment*, New York: T&T Clark International, 2010, pp. 236.其所引用的圣经来自 *The Orthodox Study Bible*, St. Athanasius Academy of Orthodox Theology, 2008.

[2] 我们可以看到这种宇宙性的救赎与和解在东正教的礼仪中有被更深刻地表达。

架所流的血’清楚地表明了这其中所包含的代价（cost）。我们的浪费是要付出代价（price）的。”[1]

代价的问题正是希腊正教的克修主义的由来与根据之一。约翰·克里萨夫斯基（John Chryssavgis）认为，克修是基督爱的精神所驱使。克己本身不是一种束缚和捆绑，相反它是对人物欲的一种解放。“只有克己的精神才能生出感激和爱的精神，才能在我们与世界的关系中重新发现奇迹和美丽。所以克己的方式是一条解放（liberation）的道路。”[2]

四、爱是基督徒关心生态的动力

巴尔多禄茂在 1999 年 9 月 1 日《通谕》中引用了提摩太前书 4:3-4 以及罗马书 1：20-21 解释了他所认为的基督徒关爱生态环境的道德动力，即基督所传给门徒的爱的诫命之首：爱上帝。他认为，就好像当你爱一个人你所会做的那样：你一定会爱其所爱的，关心其所关心的，在乎其所在乎的。因此，爱一个作品的创作者就一定也会去爱他的作品。

> “相信上帝为了受造界与人类共融而创造的每一个受造物都是好的（提摩太前书 4:3-4），这会带来出于对造物主尊重而产生的对受造物的尊重。……一个热爱着某个作品创作者的人将不会不尊重保护这个作品也不会去恶意伤害它。然而，与此同时，那个人也肯定不会敬拜这个作品而无视创作者（罗马书 1:21）。而是，通过尊重这个作品，来尊重它的创作者。”[3]

---

[1] John Chryssavgis, “A New Heaven and a New Earth: Orthodox Christian Insights from Theology, Spirituality, and the Sacraments” , Cf. John Chryssavgis, Bruce V. Foltz., *Toward an ecology of transfiguration: orthodox Christian perspectives on environment, nature, and creation*, New York: Fordham University Press, 2013, pp. 152-162.

[2] Ibid.

[3] Ecumenical Patriarch Bartholomew, John Chryssavgis, *Cosmic Grace, Humble Prayer: The Ecological Vision*



他认为，从圣经中我们可以看到上帝对其所造的自然万物的喜悦之情，圣经中记载上帝每造完一类事物皆用"好"和"甚好"（创世记 1：4，10，12，18，21，25，31）来表达，因此爱上帝的基督徒没有理由不去爱上帝所爱的自然万物。在这个大自然中，没有一个东西是可丢弃的，上帝所造的每一物都是好的，所以基督徒也不应该践踏任何一个受造物，尤其是对比人类弱势的受造物，而应欢喜、感恩地领受和谨慎地使用。基于约翰一书 4:16"上帝就是爱"，他在这份通谕中说道："爱的名字，是祂一切道德属性之首"。

他在 1997 年 9 月 1 日《通谕》中通过对创世记 1：31、诗篇 19：1 和罗马书 1：20 等经文的诠释，认为基督徒对受造物和造物主的爱是互相作用的。当人们看到一个作品的神奇、广大和美妙，就不会无视它的创作者，而是更加地尊重、崇拜这位创作者，因为人通过作品更加了解这位创作者。每一个受造物多多少少都揭示着造物主的某些属性。当人们惊叹造物的神奇，便加深对造物主的爱慕。

> "从无到有创造人类的全能而慈悲的上帝，希望他心爱的受造物，受造界之王，即人类，可以享受他'甚好的'创造。于是上帝要人类从天穹的雄伟的和谐、大地、海洋动物、所有植物生命、以及世界表面上显示的所有这一切繁多的和谐的变化的自然之美中享受创造。因为，通过默观受造界的平衡、和谐和美丽，人类被提升到对神圣造物主至高无上的完美的惊叹感，并且因此，去爱和崇拜祂 。这样，人类就被圣化了，并分享了上帝的祝福，这祝福是它注定的。"[1]

of the Green Patriarch Bartholomew Ⅰ, Cambridge, U. K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003, p. 57.

[1] Ecumenical Patriarch Bartholomew, John Chryssavgis, *Cosmic Grace, Humble Prayer: The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew* Ⅰ, Cambridge, U. K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003, p. 52.

五、基督徒关心环境的末世论动机

巴尔多禄茂在 2002 年 9 月 1 日《通谕》中基于马太福音第 25 章，对生态关怀进行末世论诠释。他认为我们是基督某一天（即末日）会再来认领的遗产的受托人，而这个受托人末后必然被清算，这促使基督徒重新思考在有生之年如何对待弱势者的问题。这弱势者包括了比人类弱小的生态界（虽然巴尔多禄茂在这里主要关切的是人类的弱势者，但在其他通谕中他多次将弱势的受造物也摆在同样的受欺压的位置）。人类在末日必然面临就上帝所赐予的物质自然界所使用和照管的情况向基督交账的问题。

> “……过有德行的生活，在世界以外的天国里看到永恒的生命。根据我们的主耶稣基督的教导，我们的德行不会独立于他人地被评估，乃是基于与他人的团结的基础上进行评估。这在最后的审判（见马太福音第 25 章）的比喻中得到了典型的描述。”[1]

他在 1994 年 9 月 1 日《通谕》中引用了哥林多前书 12:26“一个肢体受苦，所有的肢体就一同受苦”、以及以弗所书 4:25 的经文阐述基于上帝三位一体属性的受造物共同体团结的问题，说道：“人类按照三位一体上帝的形象被造，是相互倚赖和相互依存的。没有人是一座孤岛。我们是‘互相为肢体’。”[2]他将这个团结的范围扩展到自然界，并据此认为，出于我们按照三位一体上帝形象被造的团结的属性及相互连接肢体的关联性，回到起初创造论里思考，我们没有理由不谨慎对待弱小人类同胞和自然同胞。

---

[1] Ecumenical Patriarch Bartholomew, John Chryssavgis, *Cosmic Grace, Humble Prayer: The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew Ⅰ*, Cambridge, U. K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003, pp. 61-62.

[2] Ecumenical Patriarch Bartholomew, John Chryssavgis, *Cosmic Grace, Humble Prayer: The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew Ⅰ*, Cambridge, U. K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003, p. 45.



提慕泰•威尔（Timthy Ware）在《正统之路》（*The Orthodox Way*）一书里对此有更明确的阐发，即正是因为人是按照上帝的形象被造而上帝是三位一体的，因此人天然地具有社会性、同理心，对同胞的受苦感同身受。

> “先人们常说，我们每个人都应该把邻人所在经受的当作自己所在经受的来看待。我们要与邻人凡事一同受苦，与他一同哭泣，就好像我是在他身体里面。如果有任何不幸降临在他身上，我们会感到和我们自己不幸一样的痛苦(出自沙漠教父的语录)。先人们所说的都是没错的，正是因为人是按三位一体上帝的形象所造的。”[1]

因此，希腊正教世界观里这种万物同体的生态理念具有坚实的神学基础，不仅基于圣经中基督末世论的教导，也基于圣经中三位一体的上帝论。提慕泰•威尔进一步将这种感同身受的同体性扩展到宇宙自然，并指出教会蒙召就是要为这些最无法发声的“肢体”来发声，团结这样最软弱的部分。

> “根据这个模式，教会蒙召要去基督身体里最软弱的部分团结一致。它必须为世上最柔弱的、无助的或无声的元素做代表，这是根据圣保罗的教导‘（受造之物）在痛苦中叹息，等候从上帝儿女而来的解放’（罗马书 8：22）。这暗示着一种宇宙性的‘解放神学’：‘一个肢体不能对另一个肢体说：我不需要你。不但如此，身上肢体，人以为软弱的，更是不可少……身上肢体，我们看为不体面的，越发给它加上体面”（哥林多前书 12：20-25）[2]

约翰·克里萨夫斯基（John Chryssavgis）对这些经文有更明确的生态解读，他指出，地土也是圣经中所说的人们的“肢体”，他们的命运和人类的命运深深的捆绑在一起，上帝垂听地土的无声哭喊，正如上帝曾经垂听贫穷和受压迫的子民的呼求一样。

---

[1] Kallistos Ware, *The Orthodox Way*, New York: St Vladimir’s Seminary Press, 1995, pp 46-47.

[2] Ibid.

“这地土也是我们身体的一个肢体，我们血肉的一部分，和我们的历史以及我们的命运不可分割。就像以色列的上帝曾经听到贫穷的和受压迫的人的哭喊（出埃及记 3 章和约拿书 4 章），上帝也听见了这地土的无声哭喊。这是圣经的约，上帝对以色列子民的承诺：上帝垂听这个世界;上帝关心这个世界；上帝注意这地土之上最微小的细节。”[1]

巴尔多禄茂在 2005 年 9 月 1 日所发《通谕》中，通过解释雅各书关于义人祈祷的经文，对世界予以了一个末世论意义上的警示。他指出，如果无视生态环境这个弱势群体、不为它们发出祈祷、不为之行动，人类就将会面临末世层面的严重后果。他指出，上帝的旨意是要被赎之民以切实的行动关顾弱小者，就如对待基督本人那样地去爱护这些弱小之人和弱小的被造之物，这是在末世审判中交账、进入天堂的基础之一。

“圣经中的警句‘义人切实热情的祈祷所发的力量，是大有功效的。’（雅各书 5：16）。这句话关键在于‘切实’这个词，这意味着当祈祷伴随着行动时，祈祷对我们为之祈祷的人会更有力量。因为说‘主啊，主啊’的人不能得到任何（笔者按：进入天堂的）辩护，而是切实遵行了上帝旨意去做的人才会得到（笔者按：进入天堂的）辩护。”[2]

六、教会在生态事工中的职分

再者，巴尔多禄茂在 1995 年 9 月 1 日《通谕》中引用新约彼得前书 2：9 中教会的三重职分——君王、祭司、先知，即作王（reign）、服事（minister）和教导（teach），指出教会（基督徒）对于环境保护事业的关键性作用，不单

[1] John Chryssavgis, A New Heaven and a New Earth: Orthodox Christian Insights from Theology, Spirituality, and the Sacraments，cf. John Chryssavgis, Bruce V. Foltz., *Toward an ecology of transfiguration: orthodox Christian perspectives on environment, nature, and creation*, New York: Fordham University Press, 2013, pp. 152-162.

[2] Ecumenical Patriarch Bartholomew, John Chryssavgis, *On Earth As In Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*, New York: Fordham University Press, 2012, p. 57.



是教导这个世界以真理，更是作为宇宙祭司将可朽的自然重新带回到上帝那里成为不可朽。

> “在广阔的受造界中作王（reign）、服事（minister）和教导（teach）对我们来说意味着什么？这意味着我们必须不断地学习、服务和祈祷来变可朽的东西成为不可朽的——在我们有生之年可以完成的不可朽的程度。”[1]

关于教会的先知性教导的职分，他认为主要是需要教导这个生态已被几近毁灭的世界真理，包括人在受造界的位置和应该为生态努力的方向，以及一种全新的生活方式。因为教会是基督的道成肉身，正如基督是上帝的道成肉身一样，因此教会这样先知性教导职分与基督的先知性教导与救赎工作是一脉相承的。

> “道成肉身的教会在一个混乱且始终处于矛盾状态的世界中继续着他的救赎性工作。所以，教会永远不会停止去提醒这个世界这些基础真理——关于个体的人的位置和方向的真理；相反，教会会以言以行来教导一种生活的方式。”[2]

他所倡导的生活方式，从狭义上来讲，就是一种和现代人类中心主义、消费主义、享乐主义彻底反向而行的生活方式，即以克己为主要特征的东正教克修式生活方式。这种克己的生活方式是一种爱的表达，也是人类为生态之罪所应当付上的代价。他所说的教会以言以行继续基督的救赎工程，从言的方面是教导和提醒这个正滑向共同毁灭深渊的世界，人只是万物的管家而非主人，人类领受的恩典不是在物质自然中享乐纵欲而了此一生，而是通过自己努力将未得拯救、急需拯救、盼望拯救的受造界带回到上帝那里去，使它们重新荣耀上

---

[1] Ecumenical Patriarch Bartholomew, John Chryssavgis, *Cosmic Grace, Humble Prayer: The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew Ⅰ*, Cambridge, U. K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003, p. 48.

[2] Ibid., pp. 48-49.

帝；从行的方面，他认为我们需要效法基督"舍己"的行动，舍掉自己的一部分享受，来成全他人、"他物"，切实践行基督爱的诫命。正如他在 2003 年 9 月 1 日《通谕》中所说，祈祷理应伴随着相应的牺牲，牺牲掉人的自私和狂妄追求，回归到上帝的爱中。

> "我们的祈祷应该伴随着相应的牺牲，主要是献出我们自私和狂妄的追求，这些自私和狂妄的追求表现出我们对造物主和他明智地规定的自然和灵性法则的傲慢态度。"[1]

他在这份通谕中指出的教会这三重职分显然具有很大的现实意义，同时又有深刻的神学内涵：有着君王、祭司、先知身份的教会，不仅仅是在人类社会中做工，更需要在更为广阔的受造界之中，去让基督之爱作王掌权，作为祭司去服事受造之物，将上帝的心意、计划和真理通教导给尚未从现代性生态迷雾中觉醒的人类同胞，将本来必朽坏的自然之物、被造之物，从悲苦的尘世带回、呈献到上帝面前，进入上帝永恒的国度里，在天堂的乐园里享受和造物主同在的永恒的生命。

总结

综上，从君士坦丁堡普世牧首巴尔多禄茂的环境通谕和希腊正教神学家的相关解读中，我们可以看出，基于教会这个圣餐团体对上帝的经验，希腊正教所阐发的生态相关圣经经文，有着较为完整的生态神学理论框架。希腊正教会首先认为自然界在永恒的维度里当以圣像视角观之，每一个微小的受造物都蕴含着上帝（能量）的临在，它们在末世中（以及在正教礼仪的末世预演中）将被更新，回归到原初的美与神圣，和被赎的人类一同升入荣耀的上帝国中；而自然的失序和生态灾难是人类自私、贪婪、纵欲之罪的后果，其根源可追溯至人类始祖（首生者）对上帝的悖逆之罪，为此人类需要为自己对自然犯下的罪

[1] Ecumenical Patriarch Bartholomew, John Chryssavgis, *On Earth As In Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*, New York: Fordham University Press, 2012, p. 52.



行悔改，人类态度的这种转变是生态事业开展的前提；除了悔改，环境之罪的恶果也面临代价和偿还的问题，这就是基督受难的意义之一，基督的受难所带来的救赎工程不单包含人类，也包含非人的受造界，他是人、神、物和解的枢纽，也为人类勇于承担代价做了表率，这成为希腊正教克修主义和所倡导的克己的生活方式的根据之一；当然，为全人类之罪付上代价的克己生活方式，同样是在践行基督之爱，这种爱尤其针对比人类还弱小的受造物，而基督爱的诫命中“爱上帝”一条也促使基督徒也去爱造物主所造和所喜爱的万物，因为上帝看所造万物“甚好”；在末世论的维度里，教会还面临是否落实基督对教会所嘱托的使命，即蒙召为最弱小的群体发声和提供关爱的使命；因此，教会在动态的末世之中，承担着圣经中所言的三重职分——君王、祭司和先知的职分，将真理以言传播的同时更需要以行来效法基督的舍己，选择克己的生活方式，同时承担着作为受造界的祭司将自然万物归回到上帝那里获得更新和进入荣耀永恒国度的使命。

参考文献

Barker Margaret, *Creation: A Biblical Vision for the Environment*, New York: T&T Clark International, 2010.

Chryssavgis John, Foltz. Bruce V., *Toward an ecology of transfiguration : orthodox Christian perspectives on environment, nature, and creation*, New York: Fordham University Press, 2013.

Ecumenical Patriarch Bartholomew, John Chryssavgis, *Cosmic Grace, Humble Prayer: The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew Ⅰ*, Cambridge, U. K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003.

Ecumenical Patriarch Bartholomew, John Chryssavgis, *On Earth As In Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*, New York: Fordham University Press, 2012.

Lucas Ernest, The New Testament teaching on the environment, *Transformation* 1999.

Ware Kallistos, *The Orthodox Way*, New York: St Vladimir's Seminary Press, 1995.

Vassiliadis Petros, "Reading the Bible From the Orthodox Perspective", *Ecumenical Review* 51, 1999.

The Orthodox Study Bible, St. Athanasius Academy of Orthodox Theology, 2008.

New Testament Text: New King James Version, Thomas Nelson, Inc., 1982.

Old Testament Text: St. Athanasius Academy Septuagint™, St. Athanasius Academy of Orthodox Theology, 2008.

Journal for Research of Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914



Biblical Interpretation in Greek Orthodox Eco-theology

LI Lin (Minzu University of China)

Abstract: This paper presents an overview of the core ecological views of the Greek Orthodox Church based on biblical interpretation through the biblical references in the environmental encyclical of Ecumenical Patriarch of Constantinople Bartholomew, a representative figure of the Greek Orthodox Church, and the interpretation of the corresponding biblical ecological theological views by Greek Orthodox theologians. These core insights include: the iconic perspective of the Greek Orthodox Church's experience of nature in the eternal dimension of the Eucharist, which holds that all things have the presence of God's power; that ecological catastrophe arises from the reproduction of human sin, the progressive failure of the natural order to glorify God through the transmission of the firstborn's sin of rebellion against God from generation to generation, repentance is therefore a prerequisite for ecological endeavour; that the reconciliation brought about by the crucifixion of Jesus involves not only man and God, but also the earth; that imitating the love of Christ and loving God is the driving force behind Christian concern for ecology; that in the eschatological dimension, the Church is also confronted with the problem of whether it has taken care of the weak creation entrusted to it by God and how it will pay its debt; that the Church has the important role of prophetic teaching and cosmic priesthood in contemporary ecological ministry.

Keywords: Greek Orthodoxy, Eco-Theology, Biblical Interpretation, Ecumenical Patriarch of Constantinople Bartholomew

耶稣比喻的同构性

胡蓉（四川荣恩律师事务所/四川大学）

摘要：基于笔者关于耶稣比喻构成的界定，本文分析了对观福音书耶稣比喻与它们相关的解释在语言关系上的同构性，得出同构性是耶稣比喻的构成要件之一的结论，从而进一步界定了耶稣比喻。既然耶稣设比喻具有同构思路，那么按照耶稣设比喻的同构性思路解释比喻才是合法路径。

关键词：对观福音书、耶稣比喻、同构

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202212_(19).0012

笔者《对观福音书中耶稣比喻的结构》[1]一文，反思了耶稣比喻的诠释动向，立足对观福音书文本，全面分析和概括了耶稣比喻的七种模型。这些模型勾勒出耶稣比喻是由放在讲论目标旁边的叙事或说理例子构成的。在比喻正文的前面、中间或后面，常出现特征引导语词或特征结构，例如："ὁμοιόω"/"ὅμοιος"（好像），"οὕτως"（这样）/"Ἀμὴν λέγω ὑμῖν"（我实在告诉你们）/"γαρ"（所以）/"ὅτι"（因为）等，它们是识别耶稣比喻构成的重要标记，形塑了耶稣比喻的模型，为理解耶稣比喻提供了认识框架。进而，我们可以运用比喻的这些结构特点，来推断一个语录是否属于耶稣比喻的范畴，哪部分是耶稣比喻的正文，哪部分是对比喻的解释，以及平行比喻细微区别的修辞目的，等等。

[1] 胡蓉：《对观福音书中耶稣比喻的结构》，《圣经文学研究》（第 25 辑），北京：宗教文化出版社，2022 年。下文中列举的耶稣比喻的经节划分，乃是依据该文有关耶稣比喻结构的理解而定。



在此基础上，笔者将进一步观察耶稣比喻与比喻解释、说明的关系，指出耶稣比喻与它的解释具有的同构的特点，并结合旧约中希伯来文משׁל（比喻）指称的语录的同构特点，加以印证。又因文本中耶稣比喻及其解释说明是以耶稣的口吻在同一个情景中说出，可以看出耶稣设比喻时的同构思路[1]。这种思路可达到类比论证，使听众类推理解的修辞目的。这些探讨，反过来也可用来印证前述耶稣比喻的构成说在文本中的和谐一致性。

其中，下文中的说理比喻与叙事比喻是依据比喻内容的文学特点而作的简单分类。这里，描绘人物情节发展的是叙事比喻，直接陈述观点或事实的是说理比喻。这种划分意在指出，耶稣比喻的同构特点，不只是"短语警句"式的说理比喻的特征，也是其它比喻的特点，具有普遍性。

一、说理比喻的同构性

1.无花果树的比喻（太 24:32；可 13:28；路 21:29-30）

"当树枝发嫩长叶的时候，你们就知道夏天近了"（太 24:32），下文紧接着"这样，你们看见这一切的事，也该知道人子近了，正在门口了"（太 24：33），从表面上看，这两节经文一气呵成，解读者也习惯把它们视为一体。然而其中的"这样"（οὕτως）作为比喻结构特征词，透露出了它的成分，即其后引导的部分（太 24：33）是比喻的解释，是耶稣设比喻的用意所在，而非比喻的正文。

比喻与比喻解释围绕"兆头"的主题，使用同样的结构："ὅταν……γινώσκετε ὅτι ἐγγὺς……"（当……近了的时候，你们就知道……），中间由 οὕτως（这样）

[1] 这里同构性的判断主要具有主观和客观两个标准，一个是在语言使用上，存在相同相近的语言结构是同构性体现的客观标准，另一个是作为普通读者和听众，能从不同表达中抽象出同种符合讲论目的的理解结构。

引导的短语连接起来。比喻与比喻解释相同的语言形式，表明相同的思想结构。其中“οὕτως”（这样）也指向这种同构的关系。同构的设计，让听众自然地参照无花果树与夏天近了的关系来类比理解兆头与人子近了的关系。[1]

2.自相纷争的比喻（太 12:25；可 3:24-25； 路 11:17）

“凡一国自相纷争，就成为荒场；一城一家自相纷争，必站立不住”（太 12:25），这是耶稣被法利赛人诋毁靠鬼王赶鬼时，所设的比喻。它指出了法利赛人的荒谬。在这里“鬼王赶鬼”和“家国自相纷争”，都是一种自己反对自己的结构，耶稣通过这种同构的设计，让听众参照家国自相纷争站立不住，来类推理解鬼王赶鬼的荒谬。

3.洁净与污秽的比喻（太 15:11；可 7:15）

“入口的不能污秽人，出口的乃能污秽人”（太 15:11），这是耶稣针对法利赛人攻击其门徒吃饭不洗手所设的比喻。比喻围绕洁净与污秽的主题而作，由对比的两部分组成，突出了污秽是由口发出的，而从口进去的不污秽人。相应的，不洗手吃饭，也是一种从口进去的结构。这里耶稣所设的比喻与耶稣的论点就有了同一理解结构，通过这种同构的设计让听众参照比喻的结构来类推理解不洗手吃饭与洁净、污秽的关系。

4.禁食的比喻（太 9:15；可 2:19-20；路 5:34-35）

“新郎和陪伴之人同在的时候，陪伴之人岂能哀恸呢？但日子将到，新郎要离开他们，那时候他们就要禁食”（太 9:15），这是耶稣针对约翰的门徒来问耶

[1] See Dedre Gentner, “Structure-Mapping:A Theoretical Framework for Analogy,” *Cognitive Science*，7（1983）, p.156.



稣的门徒为什么不禁食的时候所说。这里的悲痛在《马可福音》与《路加福音》中用的是禁食这个词，《马太福音》用“悲痛”这个表达“禁食”重要特征的词来指“禁食”，属于一种以外延代内涵的修辞技巧。这个例子和污秽的例子一样，用对比突出了禁食与否取决于新郎与陪伴之人在一起与否。耶稣认为他的门徒现在不禁食，因为他现在与门徒在一起，而新郎和陪伴之人的例子也是同样的结构。耶稣通过这种同构的设计让听众参照比喻的结构来类推理解耶稣和门徒的关系，与禁食之间的关联，达到了讲论的目的。

5.**新旧的比喻（太 9:16-17；可 2:21-22；路 5:36-37）**

耶稣进一步讨论约翰门徒的禁食是“新酒装旧皮袋”。“没有人把新衣服撕下一块来补在旧衣服上；若是这样，就把新的撕破了，并且所撕下来的那块新的和旧的也不相称。也没有人把新酒装在旧皮袋里；若是这样，新酒必将皮袋裂开，酒便漏出来，皮袋也就坏了。”（太 9:16-17），这里举了并列的两个例子，突出“新的+旧的=0”的结构，结合耶稣说比喻的处境，他想通过这种新旧混合的结构，说明把新的禁食（前面禁食比喻所诠释的禁食）与传统的禁食混合在一起，最终只会破坏里面的精华，也就是禁食的精意，这种同构的理解符合上下文的叙事。

6.**瞎子领瞎子的比喻（路 6:39；太 15:14）**

“瞎子岂能领瞎子，两个人不是都要掉在坑里吗？”（路 6:39），《马太福音》15:1-20 提供了这个比喻的处境，在那里耶稣批评法利赛人因着遗传犯神的诫命，指出他们教导百姓好像瞎子领瞎子，误导了众人。在这里“教导”和“领”都是一种“带领”的关系，是同一的结构。耶稣借助这个比喻让听众按照比喻的结构来理解法利赛人教导百姓像瞎子领瞎子一样，是一种盲目带领的关系。

二、叙事比喻的同构性

另一类比喻具有叙事特征，比喻的用意与比喻呈现同一种理解结构。

1.财主积财的比喻（路 12:16-20）

《路加福音》12:16-21："有一个财主田产丰盛；自己心里思想说：'我的出产没有地方收藏，怎么办呢？'又说：'我要这么办：要把我的仓房拆了，另盖更大的，在那里好收藏我一切的粮食和财物，然后要对我的灵魂说：灵魂哪，你有许多财物积存，可作多年的费用，只管安安逸逸地吃喝快乐吧！'神却对他说：'无知的人哪，今夜必要你的灵魂；你所预备的要归谁呢？'凡为自己积财，在神面前却不富足的，也是这样。"[1]

比喻正文与比喻解释中具有同构性，具体分析如下。

首先从语言关系上看，"这样"【οὕτω(ς)】将比喻分为比喻正文和解释两部分。第一部分为第 16-20 节的比喻正文，也就是耶稣所描述的情景；第二部分为第 21 节，是比喻的解释。比喻正文呈现描述和评价的结构，其中 16-19 节为情景描述，第 20 节为评价。比喻的解释同样是描述和评价的结构，第 21 节上半部分是描述，第 21 节下半部分是评价。如果把第一部分 16-20 节当作事实的表演形式，第 21 节当作事实的直陈形式，二者都是对事实的模仿（勾勒）。前者用人物对白演绎，后者用文字陈述。从顺序上来看，都是先有人物的出场，再有上帝的出场；先有铺陈，再有转折呈现相同的演绎顺序。从主题转换的结构来看，比喻先描绘积财的主题，后描绘上帝评价的主题，比喻解释也是先说积财的主题，后说上帝评价的主题，呈现一致的主题结构。前者先独

[1] 参见 Craig L. Blomberg, *Interpreting the Parables*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1990, p.266. 这个比喻的权威性甚少被质疑。



白，再有上帝的宣告，后者先"向自己"，再"在上帝面前"，呈现一样的动作方向。

从比喻正文到比喻解释，比喻解释既不是比喻正文的的道德教训（因果关系、延伸关系、抽象化），也不是比喻正文的概括（总分关系），也不是比喻正文的部分（整体与部分的关系），而是放在一起相互参照的关系，是要用比喻解释的框架理解比喻的情景，以比喻情景的形象生动加强对比喻解释的理解。

2.客人选座的比喻（路 14:7-10）

若客人首先选尊贵的位置，后来必羞愧地退到末位，若客人首先选末位上，后来被邀请到上座的情景与"凡自高的，必降为卑；自卑的，必升为高"作比，比喻正文与比喻的用意反应的同构的人物关系，描述了自高自卑两类人的对比，这两类人分别呈现各自倒转的结构。

3.撒种的比喻（太 13:3-8；可 4:3-8；路 8:5-8）

这个比喻的解释（太 13:18-23）直陈出来就是"凡听见天国道理不明白的，那恶者就来，把所撒在他心里的夺了去了，这就是比喻中撒在路旁的种子，飞鸟来把它吃尽了" 其中恶者夺去心中道与飞鸟吃尽路边种，两个事件中的道或种子都有一种被外在的东西所抢夺而失去的关系，可作同种结构的理解。撒种比喻的另外三种情况也是这样同构的思路。这样，播种者撒种在四种土地与传道者传道给四种人，整体上是同构的关系。用符号表达出来就是：播种者:土地（ABCD）=传道者：人（abcd）,前面的"："表示播种，后面的"："表示传道，"等号"表示撒种与传道是同构的关系，种子的四种情况与道的四种情况是一种同构的关系。当比喻解释说"这就是撒在路旁的种子"中的"是"（ἐστιν）指的是这种同构关系，而非隐藏的寓意，隐藏的寓意其实是将"ἐστιν"理解为"相等"。

4.天国比喻

对观福音书中存在一类比喻，它们以“ὁμοιόω”/“ὅμοιος（好像，好比）特征词，构成“天国好像”、“天国好比”、“上帝的国，我们可用什么比较呢”等格式引语，引出一个个天国主题的比喻。这些天国比喻根据自身结构特点，又可细分成三组。

4.1 麦子与稗子等比喻

麦子与稗子比喻的解释（太 13：36-43）的模型：a 对应 A，b 对应 B…，符合在同构的思路下设计比喻的特征。当比喻与比喻的涵义同构的时候，能抽象出这样的对应模型来解释比喻。“世界的末了也要如此”（13:40）中的“如此”，就是常用的连接词“οὕτως”来引导的比喻解释，这个词表明比喻内容与比喻解释是一种“这样”、“对应”的关系，而非“等于”的关系，体现了同构的思路，也呼应前面用来解释比喻中的“ἐστιν”是表“对应”之意，而非“等于”的关系。从理解结构本身来，人对应人子，好种对应天国之子，田地对应世界；仇敌对应魔鬼，稗子对应恶者之子，这一组对比，突出了对应两边的理解结构的一致。

撒网的比喻（太 13:47-48）和它的解释（太 13:49—50）同构，都是主人公最后的收网与分别的结构，与麦子与稗子比喻的结构存在重合。

芥菜种的比喻（太 13:31-32；可 4:31-32；路 13:19）、面酵的比喻（太 13:33；路 13:21）、种子黑夜长大的比喻（可 4:26-29）、藏宝的比喻（太 13:44）、寻珠的比喻（太 13:45-46），也与麦子与稗子比喻存在同构的部分，构成一个天国比喻组合，总体上呈现为“人子实现收获天国后裔的目标事件”[1]的结构。对观福音书虽然没有写明它们的解释（涵义），但按照与麦子与稗子比喻的解释同构的方式解释这一组比喻是合理的，也就是它们自身也是按照同构

[1] 胡蓉：《对观福音书耶稣比喻的界定》，硕士学位论文，四川大学，2021 年。



的思路设计的。

4.2 恶仆等比喻

恶仆的比喻（太 18:23-34）、葡萄园雇工的比喻（太 20:1-15）、喜宴的比喻（太 22:1-13），都是按照上帝与人交往的“心意事件”的思路设计[1]。在与人交往的故事中，王（主人）的喜悦或厌恶决定了故事的转折，构成故事的脉络，也是故事的精意所在。

恶仆的比喻中“你们各人若不从心里饶恕你的弟兄，我天父也要这样待你们了”（太 18:35），比喻中的“免债”与这里“饶恕”具有相同的理解结构，这里“天父”对应比喻中的王，特征词 οὕτως（这样）也透露其同构的设计思路。

4.3 十童女的比喻（太 25:1-12）、仆人受托的比喻（太 25:14-30）

十童女的比喻与仆人受托的比喻可以抽象出一种结构：新郎/主人都不在家，家里有仆人/童女，过了许久新郎/主人都突然回家，新郎/主人都悦纳了一种仆人/童女，赶出了另一种仆人/童女。[2]它们和麦子与稗子的比喻故事的最后一幕的结构重合，都描述了故事的高潮，主人公返场发生的情节。这样，麦子与稗子的解释思路可以运用到这里，“新郎/主人回家”指向的是人子在世代的末了的到来，具有同样的理解结构，正如比喻中新郎突然回家，比喻解释到“因为那日子、那时辰，你们不知道”（太 25:13），也是一种理解结构。

5.凶恶佃户的比喻（可 12:1-8；太 21:33-39；路 20:9-15）

三部福音书共有的凶恶佃户的比喻，从《马可福音》11:27-33 提供的背景

---

[1] 胡蓉：《对观福音书耶稣比喻的界定》，硕士学位论文，四川大学，2021 年。

[2] 参见胡蓉：《对观福音书耶稣比喻的界定》，硕士学位论文，四川大学，2021 年。

来看，这个比喻是在耶稣与法利赛人紧张的关系下所作。下文交代了祭司长和法利赛人的反应，说“就看出他是指着他们说的，他们想要抓拿他”，最合理的解释是比喻故事所凸显的凶恶佃户对应到祭司长法利赛人。即便我们不完全清楚祭司长法利赛人的所作所为及其结构，这种虚构的故事能发生让人将故事中的人物对应到自身的效果的基础在于二者可以抽象出一种理解结构。

6.其它比喻

世代比喻的解释（太 11:18-19）、失羊的比喻解释（路 15:7）、失钱比喻的解释（路 15:10）、葡萄园雇工的比喻的解释（太 20:16）的理解结构都能应用到比喻的叙事中，虽然这些比喻的解释并不完整，不能完整体现耶稣比喻思路，但也是耶稣设比喻思路的反应。

三、其它耶稣语录的同构性

以上举示的例子涵盖了对观福音书中用 παραβολή（比喻）指称的耶稣语录或其平行语录。当然还有许多例子和故事虽然没有明示为比喻，但也符合耶稣比喻的七种模型，又具有明显的同构特点，从耶稣比喻的界定看，我们也可以称它为比喻。

例如：《路加福音》好撒玛利亚人的故事（路 10:30-35），当一个人被强盗打个半死的时候，祭司和利未人从他身边走过去，而一个撒玛利亚人“动了慈心”医治并照顾他。这两类人形成鲜明的对比。对比是为了突出，所突出的内容理所当然围绕主题“谁是他的邻舍”来表现。这两类人一个“路过”伤者和一个“动了慈心”的“对比”，与“邻舍”的主题相互参照，都是关于“距离”的结构，所突出的正面人物与伤者的关系与“邻舍”关系，都有一种“近距离”的理解结构。

还有不少耶稣语录也具有同构设计的特点，但不属于文章开始所说的耶稣



比喻的七种典型结构，不作为本文论据一一列举。

旧约比喻语录的同构性

对观福音书耶稣比喻无疑独树一帜，不过仍与旧约中的比喻有一定的承继关系。从指称上看，新约时代前完成的希伯来圣经的七十士译本中希伯来文משל（比喻）就翻译为了 παραβολή。[1]福音书作者对《旧约》经文的引用特征也反应他们熟知七十士译本，而《马太福音》13:35 中，马太引用含משל表示比喻的《旧约》经文时，用 παραβολή 来翻译[2]。换言之，新约中 παραβολή 是旧约משל的希腊文译名。除了指称上的历史关联，旧约中的משל所指称的内容也反应了同构的设计思路。例如：

《以西结书》17:1 与 17:11 分别用了两个"耶和华的话临到我说"，将比喻的故事与比喻的解释分开，其中比喻的故事讲到"有一大鹰，翅膀大，翎毛长，羽毛丰满，彩色俱备，来到黎巴嫩，将香柏树梢拧去，就是折去香柏树尽尖的嫩枝，叼到贸易之地，放在买卖城中；又将以色列地的枝子栽于肥田里，插在大水旁，如插柳树，就渐渐生长，成为蔓延矮小的葡萄树。"照样，比喻的解释则说"巴比伦王曾到耶路撒冷，将其中的君王和首领带到巴比伦自己那里去。从以色列的宗室中取一人与他立约，使他发誓，并将国中有势力的人掳去，使国低微不能自强，惟因守盟约得以存立。"

这里大鹰到黎巴嫩拧去香柏树梢叼到买卖之城，并将以色列地的枝子栽在

---

[1] Joseoh H.Thayer, *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament*, Peabody: Hendrickson Publishers, 2015, p.479.

[2] 太 13：35 这是要应验先知的话："我要开口用比喻，把创世以来所隐藏的事发明出来"，引文前半句与诗篇 78：2"我要开口说比喻；我要说出古时的谜语"的前半句相一致，也仅见七十士译本使用太 13:35 中 ἐν παραβολαῖς 的搭配。后半句与诗篇 78:2 相比存在意译的成分，但其引用的方向与内容整体上相符，大概率指向诗篇 78:2。

大水旁渐渐成长与巴比伦王到耶路撒冷带走君王和首领，掳以色列人到巴比伦地定下盟约使得以色列得以存留具有同构的特点。从历史背景来看，大鹰的故事作为一个虚构的故事是用来解释后者巴比伦王与以色列的关系，后者是故事的用意所在。另外，《以西结书》 24:2-6 长锈锅的比喻，《撒母耳记下》12:1-4 拿单的故事、《撒母耳记下》14:5-8 提哥亚妇人的故事、《以赛亚书》5:1-2 的葡萄园的语录也体现了相同的结构特点。

总结与运用

对观福音书中耶稣比喻与它的解释的同构关系具有普遍性，旧约משל（比喻）指称的语录也印证了这种同构性的存在，说明同构性是耶稣比喻的构成要件，是耶稣设比喻的内在思路。

如果耶稣以同构性思路设比喻，那么遵照耶稣设比喻的思路解释耶稣比喻，才是合法的解释方式。



参考文献

Gentner Dedre, "Structure-Mapping:A Theoretical Framework for Analogy," *Cognitive Science,* Vol. 7，1983.

H.Thayer Joseoh, *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament*, Peabody: Hendrickson Publishers, 2015.

L. Blomberg Craig, *Interpreting the Parables*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1990.

胡蓉：《对观福音书中耶稣比喻的结构》，《圣经文学研究》（第 25 辑），北京：宗教文化出版社，2022 年。

胡蓉：《对观福音书耶稣比喻的界定》，硕士学位论文，四川大学，2021 年。

On the Isomorphism in the parables of Jesus

HU Rong (Sichuan Rongen Lawfirm /Sichuan University)

Abstract: Based on the author's definition of the structure of Jesus's parables in other article, this article analyzed the isomorphism of the language relationship between the parables's text and their relevant explanation in the synoptics. it's the conclusion that the isomorphism is one of the essential elements of the parables of Jesus. Above all, since Jesus set the parables with the isomorphic thinking model, following the way of Jesus to interpret the parables is the straight way to it.

Keywords: the synoptics, the parables of Jesus, isomorphism





书评

Book Reviews

就地取材、以繁驭简：插画圣书的别致情怀

——评《图像传声：明清天主教圣经插图版书》

邱慧（景德镇陶瓷大学外国语学院）

《图像传声：明清天主教圣经插图版书》，叶农、吴青点校、整理，广州：暨南大学澳门研究院；澳门：文化公所；2020 年。16 开本，503 千字，黑白插图，前言 8 页，正文 379 页。

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202212_(19).0013

美国当代艺术评论家苏珊•桑塔格（Susan Sontag）在讨论到现代人对摄影的偏爱时认为，人们透过复制的影像世界来装饰这个拥挤不堪的世界，使我们觉得这个世界比它实际的样子更容易理解。当然，她谈论的是在现代主义生活方式下，每个人都对之（摄影）上瘾的审美消费主义。有意思的是，如果我们再将目光拉回到前现代，在彼时古老的中华帝国晚期，泰西宣教士们来华之后，不但为当时中华帝国的子民舶来了“西洋镜”，让他们打开了看世界的一扇新窗口，而且还本色化式地利用中国版画，生动地给他们诠释了何谓天主实义。如果我们结合柏拉图著名的“洞穴”比喻，不难看到，现代人对图像着迷，结果是去柏拉图主义以迎合或复归“主体”，主体的焦虑和迷茫却更为沉重；泰西宣教士利用版画，其结果却是合柏拉图主义，使得“主体”迎向天主，再经天主而复建新的主体，新的主体似乎就此迎来了灵魂的充实和安宁。

同样是主体发出的看之审美行为，为何带来的果效迥然相异？若以时代演化的视角观之，是否前现代的所谓粗鄙，就不可以为现代自诩的精致，提供砥砺反思的磨刀石？为何文盲遍地且圣贤书难入寻常百姓家的封建帝国晚期，百姓却可以凭借简练写意的线条勾勒而入超越性境地之堂奥，相反，学润四海且



以知识武装了头脑的现代人，在复杂精致的图像世界中，却日渐慵懒并迷失了生命的方向？一言以蔽之，前现代语境下的主体建构，可并未深入万山圈子里，看似选项不多却简单洗练并转寰有余；现代主义语境下的主体性建构，可谓乱花渐欲迷人眼，看似选择颇多，结果却令人无从下手。两相差异，盖因一种超越性的宗教因素使之差异卓然。

观今宜鉴古，无古不成今。 如何构建视像审美视域下的简练且纯粹主体性，这关涉到一个灵魂载体在此世的精神旨归问题。由叶农、吴青点校和整理的《图像传声：明清天主教圣经插图版书》（下称《图像传声》），不但为学界复原、重塑明清天主教宣教士来华的传教活动提供了独特的研究史料，而且为读者认识乃至评议那段特殊历史时期的精神价值重构努力，给予了独特的关照视角。该书在点校、整理、结集和收录明清时期所刊印、出版的《圣经》故事版画有 18 种，按照这些版画刊印与出版的时间顺序进行编排，尽量采用原初版本为底本，参照其他版本加以校对。即使原初版画画面模糊，为尊重历史原貌，此次点校只求拓印清晰，不做任何修改，并采用现代标点符号进行点校，并在前辈学者方豪、朱维铮已有编录之基础上进行解题，从编撰之治学角度而言，可谓用心、细致、求实而又严谨，此种治学态度值得肯定和称道。

《图像传声》依从编年顺序，从明万历 33 年利玛窦编著《西字奇迹》始，到民国元年排印《玫瑰经图解》止，共有 18 章主题式图像收录呈现和文字解题。值得一提的是前言部分，为有助于读者明白天主教对版画宣教的利用情况，编者特意从中西、古今的角度再现了耶稣会士来华的特殊背景和宣教场景，有利于读者有一个鸟瞰式的了解和把握。纵览每一幅版画和所配解题文字，再结合对思高版圣经的理解，每一幅版画所再现的圣经故事，皆形象、亲切、晓畅，这绝非仅诵读诘屈聱牙的古老文字又或居高临下指令式宣讲可以比拟，《天主实义》以简练写意或曰更为接地气的亲民方式，既徜徉于庙堂，又流淌于贩夫走卒之间，不难想象在那一特殊时段福传的盛景。我们也不难推断，华夏灵魂的一部分灵魂，是如何通过版画而实现了与天主同声相应和同气相求，他们的精神经过版画的“洗礼”，得以从另外一个超越性角度审视他们的日常，从而走出柏拉图笔下所描述的那个“洞穴”。

论及基督宗教在华的图像化研究，可谓任重道远。学界大多着眼于其文字

记载为主体的传播研究，鲜少有人潜心于图像的研究。[1] 就《图像传声》而言，在明清耶稣会士来华的那个特殊时代，画家们就地取材，以简驭繁，将圣书的大道真言以浅显而又别致的手法表达在中国人面前，若无特殊的宗教情怀使然，它断不会成为一段历史上的艺术传奇。严格地讲，它只是一部史料汇编，而对其进行义理、辞章的阐释，还亟待有心人做开垦之工。

[1] 华东师范大学的褚潇白曾以符号人类学为方法论，专注于研究明清基督教与反基督教的绘画研究。参褚潇白：《圣像的修辞：耶稣基督形象的呈现形态及其人类学意识》，北京：中国社会科学出版社，2011 年。



知人论世，向死论生

——《人过留痕》书评

杨林（东北大学外国语学院）

叶农、邵建：《人过留痕：法国耶稣会档案馆藏、上海耶稣会修士墓墓碑拓片》，广州：暨南大学澳门研究院；澳门：澳门基金会；上海：上海社科院历史研究所，2020 年 8 月。16 开本，176 千字，黑白图片，定价：180 澳元。

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202212_(19).0014

无史料、不历史，这已然成为今天史学界的一个研究共识。具体说来，无论是文字史料、口述史料、实物史料还是考古史料，它们都印证了一个简单事实：史料是钩沉、耙梳和评议历史的基本材料，否则，历史研究就是无本之木和无源之水。就今天中国基督宗教之历史研究而言，结合传教士遗留和珍藏的历史文献和中国各地地方史志进行研究，以尽量还原、重塑、反思和批评那一段特殊历史，已然成为今天中国基督宗教历史研究的常态。综合已有之研究成果，我们不难发现，这些研究几乎全然聚焦于传教士及其追随者们的“活”人事迹，鲜有着墨于他们离世绝俗的“死”之书写。[1] 毋庸讳言，基督宗教本身

[1] 从中国传统而言，评议死者本就是一项极其挑战的思想任务，因其复杂多变的历史处境和思想形态的变迁使然，盖棺之后未必可以定论，更遑论客观和公允，因此，宁愿不触碰或者意兴阑珊倒成其为思想界之常态。论及中国基督宗教历史的研究领域，对待思想进行探讨的倒真的存在例外，香港学者邢福增近年对香港基督教坟场的史料进行了整理与研究并有评议，参邢福增：《此世与他世之间：香港基督教坟场的历史与文化》，香港：基督教文艺出版社，2012 年。另外，针对囿于人死如灯灭的中国传统，大陆也有学者深感华人基督教教界和学术圈对死亡的忌讳和规避现象，以挑战的眼光选择从初期基督教的墓葬着手，将罗马基督教会对待死亡的文化理念进行了呈现，参吴功青、徐诗凌：《等待复活：早期欧洲墓葬概观》，北京：北京大学出版社，2017 年。

就是一个向死而生的宗教，死亡这个主题在其思想形态的表述中占据极大的比重，不谈论死亡确乎难以想象。不过，念及历史处境的复杂和艰难，传教士及其在中国的教会团体为了生存和发展，对死亡的议题确乎成色不重，但并不意味着刻意忽略，而墓园之碑文，真正为他们书写和看待死亡，提供了一个直抒胸臆的空间和舞台。由此，收集和整理中国基督宗教历史上的碑文拓片，从微观史或个体史的角度切入，对不为人知的传教士个体或者群体的生命观和死亡观进行再现和重构，以待方家研究和评议他们的神学和思想世界，这为学术研究提供了新视角。暨南大学学者叶农和上海社科院学者邵建点校整理的史料汇编《人过留痕：法国耶稣会档案馆藏、上海耶稣会修士墓墓碑拓片》（下称《人过留痕》），正好填补了中国基督宗教研究有关死亡的思想议题之史料空白，丰富了在华耶稣会士的历史和思想意义研究。

《人过留痕》目录 5 页，正文 173 页，做到了一页一拓片一故去耶稣会士之人物生平简介。该书所汇编的材料，由巴黎的法国耶稣会档案馆提供，拓片影印质量高清。坐落于巴黎的法国耶稣会档案馆，将其收藏的至晚明以降整个上海县南门耶稣会士所葬之墓园的墓碑碑文拓片尽数予以提供，共计 170 张。具体说来，在《人过留痕》这本资料汇编中，《徐文定公辩学章疏》拓片 1 张，墓碑拓片 169 张。《人过留痕》将这 170 张墓碑拓片的文字全然进行中文繁体文字还原，其功为再现往昔耶稣会士之生平以备教界凭吊怀念，其利在方便学人研究，材料可谓唾手可得。

《人过留痕》所整理的这些碑文拓片，最重要的学术价值在于为当今学界的中国天主教学术研究、在华耶稣会士研究以及澳门研究，提供了极为翔实而又丰富的史料。因为这批拓片的原样收藏于法国巴黎，而在整个大中华圈内并未见其踪迹，因此可谓具备一定的文物价值和学术价值，而整理者和点校者能够一睹芳容并予以出版，可见其出版的艰难程度和良苦用心；其次，鉴于史料对于史学研究的重要性，它绝对是对当前现有天主教研究动态的有力补充；再次，《人过留痕》由中山大学梅谦立教授撰写了一篇序言，其中以表格形式详细罗列并对照了西来传教士的中文和西文名称，对个体历史人物的尊重，不仅为有心人进行个体史或者微观史提供了切入的角度，而且一种人文主义式的情怀也自然地溢然纸上，读者也自然地可体会到“人过留痕”潜藏深义；其次，《人过留痕》对学人考察近代上海传教士的历史脚踪，评议天主教修会之间的互动，具有极为重要的史学意义；最后，《人过留痕》对学人认知和评议澳门在传教史上的地位和作用，提供了更为丰富的多元视角。



《人过留痕》虽然主体成色是一部史学资料汇编，但是，它也并不仅仅只停留在材料的整理和提供上，相反，它尽可能地将观点、材料和方法进行整合，使读者和学人尽可能地对历史上这批“已然睡了”的耶稣会士有一个全貌的了解。比如说，针对耶稣会会宪如何定义“Procurator”一词，以及天主教内与中国官方对其译名的差异和多元化理解等问题，金国平研究员对之进行了追本溯源并提出了自己独特的理解和诠释，《人过留痕》将其收录其中，这其中所体现出的宗教和神学视角下的解读，自然地凸显了一种建基于历史材料基础上的宗教思想方法和观点诠释，它自然是对这部史料意义的提升和丰富。

当然，《人过留痕》在体例编撰上下点功夫，可能会取得更好的效果。比如说，如果可以从来华耶稣会会士的国别角度切入，将所有墓碑拓片进行归类汇总建立章节，具体说来，由法国来华的耶稣会士归为一章，葡萄牙来华者为另一章，比利时来华者为又一章，可能更为纲举目张。不过，鉴于法国修士体量为最，若此体例未免尾大不掉，顾此失彼，难以均衡，不过瑕不掩瑜。总体说来，《人过留痕》乃今天中国基督宗教史学研究上质量上乘的一部史学材料汇编，值得从事思想史和神学教义研究的学人去引申、铺陈和演绎发挥。

以人文砥砺艺术，因艺术敞现人生

——评查常平著《当代艺术的人文批评》

蒙可晴（暨南大学管理学院）

查常平：《当代艺术的人文批评》，南京：江苏凤凰美术出版社，2019 年。配彩色插图多幅，定价：88 元。

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202212_(19).0015

当代中国艺术批评应该何去何从？在查常平看来，不拒斥社会科学与自然科学视角，丰富批评家内在的个体文化心理结构，以正确认识何为真正的个体生命存在；另外，夯实人类文化精神结构，从精神最高层面以推进人类共同体的形成，这就是当代中国艺术应该追寻人文维度的重要价值取向。那么，论及人文批评在当代艺术中的具体体现，查常平论及了当代人文学的种种维度，不过，若以哲学家祈克果的哲学视角审视之，不妨可将之精炼为美学的、哲学的、宗教的三个维度。在艺术中强调人文维度，其目的就是要在俗世化的艺术现象中开掘出神圣的、超越的向度，使之杜绝肉身主义而迎向重生。

《当代艺术的人文批评》一书的主体部分共有四章。第一章有 6 篇文章，编排的内在逻辑为展现什么是人文批评。在此部分，著者首先痛陈当代艺术的几种危机，其次论及以社会学为代表的当代艺术的五种路径以及人文批评的个体、社会、历史三种价值指向。再次，在论及人文批评的思想资源时，著者重在拓展批评实践中人与世界的关系维度，不同于既往批评，著者却显著地拓展了世界的定义，不再将人置于世界的中心，而是鲜明地亮出了自己的观点：人跟世界存有人言、人时、人我、人物、人人、人史、人神等七种关系，而人神关系显然是此世界图景逻辑的重中之重。顺此推理，如果人文艺术批评缺少了



宗教向度，显然其理论就缺乏了某种厚重感，这显然就成了著者极力推崇的精神价值取向。由此，当人文批评面对诸种事件美学时，十架受难事件也就顺理成章地兼具了最高的美学、哲学和宗教批评含义。

第二章收录有 11 篇文章，重在呈现当代中国艺术的种种现状。透过对艺术家张念代表作品的呈现，著作认为，任何不是基于个体生命情感和生存经验的艺术图式，其结果都是非艺术的，接着，问题就来了，围绕生活世界众多的艺术事件，什么应该是当代艺术中的知识人立场？论及艺术家、策展人、批评家等角色，著者极力呼吁，处于“混现代”处境中的任何知识人，都只可基于自己的信仰生存且必须独立于权力而工作。就艺术传播人来说，要坚守当代艺术界的正义秩序，著者以《人文艺术》作为印证，展示了艺术家、批评家、出版人的精神操守，也就当代艺术中的批评家、策展人的职责和素质，提出了自己的期待，那就是在众声喧哗中，希望大家要坚守有思有想的艺术阵营底线。接着，著者以“未来总动员”、“改造历史”、“第二届今日文献展”为例，评析了当代艺术的主客观表达问题，当代艺术如何在追求所谓合法性上规避奴性问题。在此部分，引人侧目的当属《一个人的博物馆“神话”》，“生命学园”的学子在导师引领下深入田野的艺术考察活动，叫人不由得对当前建制性学校的教育目标设定和实现程度，多了几分何谓整全性人格教育的深度思考。

第三章由 4 篇访谈文章构成，它生动地记录了艺术家评论家之间的精神对话。相较于抽象、理性、深奥的理论性论文，这 4 篇叙事体性质的文章，让人读起来更为晓畅、明白和形象，不止如此，艺术评论家们的言谈举止和思想个性，不经意间跃然纸上，平添许多亲近感和生活气息。具体说来，查常平与岛子、夏可君、杨斌的对话，牵涉到艺术批评范式、民族主义、文化身份、强权、灵性、生死等问题，话语往来之间，闻之如露入心，共语如醍醐灌顶，让人感受到思想的冲击与魅力。另外，有关《人文艺术》10 周年的座谈会，则展现了艺术评论家们为了操守和梦想，如何发挥日拱一卒的坚持不懈精神，读来令人由衷赞叹。至于《批评的伦理》一文，内中针砭现实气息浓郁，无外乎体现了以人文砥砺艺术、因艺术敞现人生的知识情怀。至于查常平与王林在 2018 年就“中国人的历史信仰与祖先崇拜”所展开的对话，虽略涉及艺术议题，不过主题更多是围绕历史与宗教的对话。由于双方审视和看待宗教的视角不同，具

体体现为如何看待复活节与清明节之分歧，可惜谈话未能详尽展开，最终戛然而止，殊为遗憾。

第四章收录了过往《人文艺术》合共 8 期的“编者后记”文章，多为一些编后感言和理论总结。著者将这 8 篇文章一一陈列开来，名之为“理论溯源”，其意在展现艺术——形上——宗教的人文批评维度，他重在突出编者如何数年如一日，坚持不懈，最终才使得这一系列纯学术的艺术批评刊物生存下来并得以发展。

总体说来，《当代艺术的人文批评》一书的成功之处，在于向读者展示了中国艺术批评亟需的人文向度，并对“人文”进行了内涵的扩展与丰富；其次，该书呼吁的是严肃的、严谨的艺术创作和有深度的、厚重的艺术批评，反对流俗和浅薄，更期待有超越性的宗教向度可以贯穿其中；再次，该书生动地向读者呈现了一批有操守、有情怀、人格独立、思想自由的批评家群像，对于有志成为批评家的人来说，可读性极高。不过，该书在许多地方流露出来的宗教情怀和目标导向，还缺乏一种在社会层面如何达成共识的逻辑理论前设，当然，这跟通识教育、公民教育的整体大环境氛围阙如有关，虽无必要苛责著者，但其艰难性、复杂性和挑战性，始终是横亘在前的一大难题。另外，该书收录的文章较多，由于时空跨度较大的差异，一定程度上，就理论衔接和逻辑过渡而言，未免存在断裂之感，有心读者就必须停顿下来以了解整个事件的前因后果，若有简要文字指引或者注释说明，肯定更为周全一些。最后，就单纯论及当代艺术的人文批评主题而言，西方有哪些艺术作品呈现出了显著的人文价值关怀，西方当代艺术批评家们又是如何展现他们的人文批评向度的，遗憾的是，可能限于篇幅，该书并未涉及和阐述之，也未有对此等议题的指引和介绍，期待著者今后可以在其他地方补足。



社科评鉴学视域下的耶稣运动研究

——《从基督到基督教：耶稣运动的发生、发展和转型》述评

谢伊霖（暨南大学哲学研究所）

王学晟：《从基督到基督教：耶稣运动的发生、发展和转型》，新北：台湾基督教文艺出版社/中原大学基督教与华人文化社会研究中心，2016 年版。平装，配黑白插图和表格，预言、目录及版本引用说明共 18 页，正文 448 页，定价：570 元新台币。

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202212_(19).0016

相较于历史神学和教义神学的迅猛发展和深厚历史积淀，华人学术世界的圣经神学发展，似乎还亟需扶植和加强。有意思的是，至少，从纸面宣传文字而言，华人教界和学界似乎言必称圣经，甚至慷慨激昂之，标举任何诠释都不可触碰和动摇圣经底线，可是，毋庸讳言，这样慷慨激昂的姿态，大多是一种躺在标语上睡大觉的姿态。事实上，真正愿意花时间躬耕了解和深度认识圣经神学的，愿意坐冷板凳投身其中进行研究的，却应者寥寥。放眼华人学术界，港台学者已然开始打破了这种樊篱，走在了该学科研究的前列，并能适度与国际学术界产生互动，这一点值得研究者们留意。

台湾中原大学圣经神学研究学者王学晟博士，在 2016 年出版了《从基督到基督教：耶稣运动的发生、发展和转型》的学术之作，一定程度上丰富了华人学术界的圣经神学研究。从学术谱系角度而言，该本专著是对德国圣经学者戴歌德（Gerd Theissen）耶稣运动之巡回灵恩布道研究的推进。另外，从学术研究方法论角度而言，著者立足于社会科学批判（Social Scientific Criticism）方法论，还对国际学者郝斯利（Richard A. Horsley）所提出的耶稣运动是一种社会底层运动观点做出了回应。著者认为，此二位学者对耶稣运动的研究主要紧扣社会学经典理论，突出结构-功能主义和冲突理论，结果使得阐释流向抽

象的社会学词汇，忽略了阶级和民族矛盾缺乏一种历史的纵深维度和立体感。著者为拓展对这一范畴的学术研究，立足特洛尔奇（Ernst Troeltsch）的教派类型学和动力学，探讨教派运动所产生的张力，分析和探讨耶稣运动之群体与外部社会的张力。

该书分为六个部分。导论陈列耶稣运动的研究现状和发展动态，以及明确提出自己的问题意识和社会学研究方法。第一章考察耶稣运动的时代背景，宏观着眼于分析当时罗马和犹太政治、经济、文化的影响，微观着眼于加利利乡村结构和犹太天启主义。第二章以社会学之资源动员理论为方法，从短缺理论角度指出哪些弱势群体成为了耶稣运动的群众基础。第三章分析耶稣运动的初期实践，探讨该运动所体现出的社会精神特质以及教派运动特点。第四章分析耶稣运动的进一步发展，重点分析教派运动的顶峰为何体现为耶稣之死。结论部分是对全书研究内容的总结，指出耶稣运动的线性发展和转型是怎样一个过程，同时阐明耶稣运动研究对理解对观福音的重要性。

该书是华人学者有意识接续国际圣经神学研究界最新研究成果，并将之加以丰富和推进的显著体现。著者面对国际圣经学界研究翘楚，并未一味背书和做注，而是在尊重和师法前人的基础上，又敢于大胆指陈其弊和进行质疑，学术的独立性由此可以一览无余。无论是从学术研究的观点、材料、方法还是学术规范等角度来看，该书都是一本堪为学位论文典范的严谨学术之作，值得后来年轻学人效仿和参考。就影响而言，该书是典型的圣经神学学术研究之作，它一定程度上拓展了华人学术界圣经研究的边界，可能更多是一种对基要派释经的砥砺和警醒。还有，仅单就方法论而言，著者大胆将社会科学研究方法引进圣经研究这种纯人文学科范畴，这种跨学科的联系和整合方式，值得我们后来者留意和借鉴。

当然，就耶稣运动或者历史的耶稣研究而言，它对中国基督宗教的历史和现状可以产生什么样的启发和洞见，或者说中国基督宗教仅就宗派性而言，是否跟历史上的耶稣运动有何相似或者相异，中国基督宗教教派的差异性和释经推进，可以从该研究中获得怎样的推进，这个是著作今后可以进一步处理的问题，也是古文今释的一种人文精神担当。





编辑部启事

Announcements from the Editors

中国基督教研究优秀论文奖

为了鼓励年青学者从事中国基督教、中国宗教与中国文化的相关研究，推动中国基督教以及相关的宗教与文化的学术研究，《中国基督教研究》编辑部特设立中国基督教研究优秀论文奖。

1、本奖为年度奖，每年将从本刊所刊登的青年学者论文中择优评选出 5 篇优秀论文；从其他杂志评选出与基督教有关的优秀论文 5 篇；

2、每年 5-6 月期间，《中国基督教研究》会邀请若干专家对前一年度的论文进行评选；

3、每篇获奖论文的作者将获得荣誉证书一份以及奖金人民币 2500 元；

4、评选结果将会在每年的第二期杂志和网络版上公布获奖名单；

5、每年十一月将会在上海大学举办“中国基督教研究”优秀论文奖颁奖仪式。



中国基督教研究优秀学生奖学金

《中国基督教研究》杂志社从 2014 年起将原先的恩福基金会（后改名基督教教育基金会）每年颁发给部分大学内基督教方向（Christian Study)的硕士和博士生的奖学金归并到《中国基督教研究》设立的“中国基督教研究”优秀学生奖学金，旨在为正在从事中国基督教、中国宗教与中国文化的相关研究的硕士研究生、博士研究生提供必要的支持：

1、每年从各个大学的基督教方向（Christian Study）的博士生、硕士生中评选出 10 名获得“优秀学生奖学金”。

2、每年九月，各大学博士生、硕士生可以向《中国基督教研究》杂志社提出申请，申请者可以直接从《中国基督教研究》网络版（http://JRCC. ChineseCS. cn）下载申请表，可以按照申请表上所规定和要求进行申请。提交申请截止日期为每年九月一日。

3、每年十月《中国基督教研究》杂志社组织相关专家进行评审，十月底会在网上（http://JRCC. ChineseCS. cn）公布获奖名单，同时公布领奖方式。

4、每年十一月便会假借上海大学与“中国基督教研究”优秀论文奖同时举行颁发奖学金仪式，向每位奖学金获得者颁发奖学金证书和奖学金人民币 3500 元。

《中国基督教研究》稿约

1. 本刊旨在为从事中国基督教、中国宗教与文化研究等学者提供学术交流之平台，通过学术研究推动中国基督教与中国宗教与文化之间的对话，为未来中国文化建设提供有益参考与学术思考。

2. 本刊侧重点为青年学者提供学术平台，热诚欢迎不同专业、不同学科、不同背景的青年学者就中国文化建设等相关议题进行深度探析。

3. 本刊欢迎中国宗教、中国文化、中国基督教史、汉语神学、《圣经》研究等不同议题文章，尤其欢迎跨学科的、具有前瞻性、探索性的学术文章，亦欢迎文化对话、宗教对话性质的学术论文，以及学术书评与学界动态。

4. 本刊每期会有一个主题，欢迎学者们自行组织专题投递本刊。本刊将根据稿件情况进行专题组稿。专题文章通常由至少 **2** 篇组成；学术文章字数不限，但不少于 **10000** 字（英文 **5000 字**）；书评不超过 **8000** 字；学界动态不超过 **2000** 字。

5. 学术文章格式：中英文标题、中英文摘要（中文论文，英文摘要需要一页纸内容；英文论文，中文摘要需要一页纸内容），正文，脚注，参考文献。文章主标题（包括英文标题），请使用三号字体；正文（包括中英文摘要、参考文献）使用五号字体；中文请使用宋体，英文请使用 Time New Roman；段落请使用 1.5 倍行距。

6. 本刊采取匿名评审制度，由两位学者进行匿名评审。凡来稿 **3** 个月后未见回复，请以退稿处理。请勿一稿多投。来稿之前，请仔细核对论文是否符合本刊体例，以免耽误审稿进度。稿件中请注明具体联系方式（姓名、单位、职称、邮寄地址、电邮、电话等）。



Notes For Contributors

1. *The Journal of Research for Christianity in China* (Semi-Annual, ISSN: 2325-9914) is jointly edited and published by the Center for Christianity and China, Los Angeles, USA, and the Center for the Study of Religion and Chinese Society, Shanghai University, China. The journal has three sections: Special Articles, Articles, Book Reviews and Academic News.

Special Articles: Lecture notes or articles by invited professors.

Articles: original academic papers related to Chinese Christian Studies.

Book reviews: reviews for newly published works on Chinese Christianity in Chinese and foreign languages.

Academic News: reports on conferences, workshops, lectures, etc.

2. All academic papers related to the contents of the Journal are welcome, provided that the content is original and published for the first time (with special exceptions).

3. Both English and Chinese manuscripts will be accepted. Research papers submitted in Chinese should be accompanied by an abstract and keywords in English; manuscripts submitted in English should be accompanied by an abstract and keywords in Chinese. In principle, papers with annotations should be 10,000 to 30,000 words in Chinese and up to 12,000 words in English, while book reviews and conference reports should be limited to 5,000 words each.

4. The format and order of writing a research paper is as follows :

Home page: title in English and Chinese, author's contact information (name, title and title in English and Chinese, mailing address, telephone number, e-mail address, etc.).

English and Chinese abstracts (200-700 words each) and keywords (limited to 5 words).

The main text contains footnotes (please follow the format of the Journal's "Formats").

A bibliography of works cited should be included at the end of the article. References are listed at the end of the text, in alphabetical order in foreign

languages and in hanyu pinyin order in Chinese.

5. After receiving the manuscript, the editorial board of the Journal will first conduct an anonymous preliminary review, and then invite two scholars in the same field to review the manuscript after the preliminary review, and will invite a third scholar to review the manuscript if the reviewer's opinion is different. If you do not receive notification after the deadline, you may dispose of the manuscript by yourself. The Journal does not return manuscripts, so authors should keep their own copies. Manuscripts will be reviewed as they are received, and a letter of approval for publication will be sent to the authors once the manuscript is approved. The editorial board has the right to delete the manuscript at its discretion (please specify when submitting the manuscript if you do not wish to do so), and the author will be required to proofread the final manuscript.

6. By submitting a manuscript to the Journal, the author, upon inclusion and publication, agrees to authorize the Journal to then authorize other repositories accepted by the Journal for reproduction, to provide services through the Internet, to authorize users to download, print, and other actions, and to modify the format as appropriate.

7. All articles published in this journal are under the authors' own responsibility, and all arguments do not represent the views of the Journal, while the copyright belongs to the journal.

8. The Journal currently adopts the internationally accepted form of online publication, and all papers are open and free to download for online users. The Journal does not provide sample issues, authors can download and print them by themselves.

9. The Journal currently accepts submissions by e-mail only. Please check the format of your paper for compliance with the journal's formats and requirements before submission. Submission email: ChristianStudies@163.com. For more, ChineseCS.cn.



《中国基督教研究》注释体例

1．来稿请采用页下脚注，每篇文章采用每页重新编号；

2．注释体例：

（1）中文专著：冯友兰：《中国哲学史》，上海：华东师范大学出版社，2000 年，第 1 页。

（2）中文论文：何光沪：《宗教改革中的基督宗教与人文主义》，《复旦学报》2006 年第 4 期，第 67 页。

（3）引用译著：阿伦特：《人的条件》，竺乾威等译，上海：上海人民出版社，1999 年，第 78 页。

（4）引用古籍：司马迁：《史记》卷 1，北京：中华书局，1957 年，第 10 页。

（5）引用外文专著：Francis Clooney，*Comparative Theology：Deep Learning Across Religious Borders*. Oxford：Blackwell，2010，pp. 1–10.

（6）引用外文论文：Ad Dudink，“Review of *the Forgotten Christians of Hangzhou*”，in *T’oungpao* LXXXIV(1998)：196–213.

3．其他格式，请参考《历史研究》注释体例。

Footnote Format

1. The format of articles in this Journal includes: title in Chinese and English, abstract in Chinese and English, body, footnotes, references, and a brief introduction and contact information of the authors.

Author profile including: name, affiliation, title, academic experience, etc..

Contact information includes: email, cell phone number, etc.

The detailed footnote format is as follows.

2. Each manuscript should be annotated with direct or indirect citations in the text. The annotations should include details of the responsible author, the title of the work, the date of publication, the institution of publication or collection, and the page number.

3. Authors need to verify the cited content in detail and be cautious about citing secondary literature; for citing foreign literature, they need to check the original text and translate it carefully to avoid misinterpretation.

4. This Journal follows the annotation format of footnotes (each page is numbered separately) at the bottom of the page and references at the end of the text.

5. Footnotes should be inserted after the text of the desired comment and numbered with Arabic numerals.

6. Format of the main text: Chinese, Song, five-point font, 1.5 times spacing, Chinese punctuation; English, Times New Roman, five-point font, 1.5 times spacing, English punctuation; natural subparagraphs. The format of footnotes is small five, Song font in Chinese and Times New Roman in English.

7. The manuscript should provide the title of the article, Chinese abstract (about 300 words), Chinese keywords (3-5), English title, English abstract, English keywords, body, footnotes, references, and include the author's name, unit, and contact information.

8. Works Cited Format.

Author: "Title", Place of Publication: Publisher, Year, Page.



Eg: Randolph Starn and Loren Partridge, *The Arts of Power*: *Three Halls of State in Italy, 1300-1600*, Berkeley: University of California University, 1992, pp. 19-28.

9. Article citation format.

Author: Title, Issue of Journal Name (Time): Page.

Eg: Heath B. Chamberlain, "On the Search for Civil Society in China", *Modern China*, vol. 19, no. 2 (April 1993), pp. 199-215.

10. The second citation of the same document, you can omit the place of publication, publisher, time of publication and other information, only the author, title, page number and other information can be listed.

Eg: Randolph Starn and Loren Partridge, *The Arts of Power: Three Halls of State in Italy, 1300-1600*, pp. 29-30.

11. Reference format: Important books and articles appearing in the article are listed as references; foreign language documents are listed in English alphabetical order by the author's surname; Chinese documents are listed in hanyu pinyin order by the author's surname.

Eg: Isin，Engin F. & Bryan Turner(eds.)，*Handbook of citizenship Studies*，London：SAGE Publications, 2002.

12. Submitted articles need to conform to the journal's annotated style and format requirements. The manuscript must be original and not formally published.



关于我们

美国洛杉矶基督教与中国研究中心

美国洛杉矶基督教与中国研究中心于 2006 年成立。中心自成立之后积极开展与中国国内学术界的联系和合作、共同推动基督教与中国相关课题的研究。2007 年 10 月，中心邀请了国内外三十几位专家假借位于洛杉矶地区一所大学的会议厅举办了“中西文化交流回顾与展望—暨纪念马礼逊来华两百周年”学术会议。会议结束之后，中心在上海人民出版社出版了会议论集。从那次会议后，中心每年都与国内（包括港、台）一所大学合作举办与基督教和中国相关话题的学术研讨会，会议论文也汇编成集，也都在上海人民出版社出版。2013 年，中心决定创办《中国基督教研究》杂志，希望能为国内的中国基督教研究提供国际学术平台。

中心网站：https://ChineseCS.cn/cscc。

Journal of Research for Christianity in China
中国基督教研究 半年刊
ISSN：2325-9914 Semi-Annual



JRCC is edited and published by the Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA.

Christianity and China Research Center

1520 W Cameron Ave,#154, West Covina, CA 91790，USA
Tel: (626)308-3530 Email：globaldaniel5@gmail.com

